目录

"格尔兹文化论丛"译序　王铭铭

前　言

第一编

1　深描:迈向文化的阐释理论　[3]

第二编

2　文化概念对于人的观念的影响　[39]
3　文化的生长和心智的演化　[64]

第三编

4　作为文化体系的宗教　[101]
5　精神气质、世界观和神圣象征符号的分析　[148]
6　仪式与社会变迁:一个爪哇的例子　[165]
7　当代巴厘岛的"内部转换"　[196]

第四编

8　作为文化体系的意识形态　[221]
9　革命之后:新兴国家民族主义的命运　[267]
10　整合式革命:新兴国家里的原生情感与公民政治　[291]
11　意义的政治性　[355]

12 政治的过去,政治的现在:
关于人类学之用于理解新国家的手记 [377]

第五编

13 睿智的野蛮人:评列维—斯特劳斯的著作 [395]
14 巴厘的人、时间、行为 [415]
15 深层的游戏:关于巴厘岛斗鸡的记述 [471]

译后记 [522]

第一编

1 深描：迈向文化的阐释理论

一

苏珊·朗格(Susanne Langer)在她的《哲学新视野》一书中评论说：某些观念有时会以惊人的力量给知识状况带来巨大的冲击。由于这些观念能一下子解决许多问题，所以，它们似乎将有希望解决所有基本问题，澄清所有不明了的疑点。每个人都迅速抓住它们，作为进入某种新实证科学的法宝，作为可以用来构建一个综合分析体系的概念轴心。这种“宏大概念”(grande idée)突然流行起来，一时间把几乎其他所有的东西都挤到一边，苏珊·朗格说，这是由于“所有敏感而活跃的人都立即致力于对它进行开发这个事实造成的”。我们为了各种目的，在所有方面尝试它，试着将其严格的意义加以可能的延伸，试着概括和加以引申。[1]

但是，在我们熟悉了这个新概念之后，在它进入我们的理论概念总库之后，我们对这一概念的期待也更加和它的实际应用相适应，它也就不那么盛极一时了。只有少数的狂热者固执那种过时的万能钥匙观点，而不那么迷恋的思想者不久便会定下心来，探讨这个概念真正引发的那些问题。他们试图在可以应用、可以拓展的地方，应用它、拓展它；在不能应用、不能拓展的地方，就停下来。它首先真实地成为(如果是这样的话)一个开创性的概念，成为我们知识宝库中永久而持恒的一部分。但是，它不再拥有它曾一度拥有的宏伟的涵盖一切的视野和明显的万能应用性。热力学第二定律，或自然选择的原理，或无意识动机

的概念或生产资料的组织，并不阐释一切，甚至并不阐释人类的一切，但它毕竟阐释了什么东西；我们的注意力转移到弄清那个东西究竟是什么，把自己从（在它时髦初期）同样缘它而起的大量伪科学中解脱出来。

我不知道是否所有具有核心重要意义的科学概念实际上都是这样发展起来的。但可以肯定地说，这种模式适合整个人类学学科由以兴起的文化概念；这个学科越来越致力于限制、明确说明、集中关注和遏制这个文化概念起支配作用的影响。把文化概念的范围缩小到应有规模，从而确保它继续保持重要性，而不是削弱它，这就是下面所有这些文章从它们各自的角度和方式要实现的目标。它们都在争辩，有时明确地，但更常见的是仅借助它们发展出的特殊分析，试图用狭义的、特殊的，从而在理论上更具力度的文化概念（在我想象中如此），来取代 E. B. 泰勒（E.B.Tylor）著名的“最复杂的整体”，尽管我们不否认后者的独创力，但我认为它已经到了掩盖远远多于揭示的地步。

泰勒式琐碎的文化概念可以导致的概念困境，在仍然作为普通人类学导论佳品之一的克莱德·克拉克洪（Clyde Kluckhohn）的《人类之镜》[2]中，显而易见。在大约 27 页的关于文化概念的章节中，克拉克洪设法把文化逐次定义为：(1)“一个民族的全部生活方式”；(2)“个人从他的群体获得的社会遗产”；(3)“思维、感觉和信仰方式”；(4)“来源于行为的抽象”；(5)“人类学家关于一个人类群体的真正行为方式的理论”；(6)“集中的知识库”；(7)“对多发问题的一套标准化适应方式”；(8)“习得行为”；(9)“调节和规范行为的机制”；(10)“适应外部环境和其他人的一套技能”；(11)“历史的沉淀”。他也许出于绝望而转向明喻，以地图、筛子和矩阵等作比喻。

面对这种理论扩散，即便提出一个狭隘、并不完全标准但至

少内部条理清晰、更重要的是证明一个可定义论点的文化概念(公正地说,就像克拉克洪自己敏锐地意识到的那样),也是一种进步。折衷主义之所以自拆台脚,并非由于它只有一个有效的前进方向,而是太多了:必须选择。

我所采纳的文化概念本质上属于符号学的文化概念,以下的论说文试图表明它的效用。我与马克斯·韦伯一样,认为人是悬挂在由他们自己编织的意义之网上的动物,我把文化看作这些网,因而认为文化的分析不是一种探索规律的实验科学,而是一种探索意义的阐释性科学。我追求的是阐释,阐释表面上神秘莫测的社会表达方式。但是,这种声明,一个条款式的信条,本身就需要一些阐释。

二

仅就社会科学而言,操作主义(operationalism)作为方法论的教条,从未让人感到有多少合理性,除了几个清扫得干干净净的角落如斯金纳的行为主义和智力检测等等以外,它现在几近寿终正寝。不过,操作主义也曾因此提出一个论点,而无论我们对于从操作的意义上去界定卡里斯马或异化作何感想,这个论点依然具有一定的力量:如果你想了解什么是一种科学,你首先要看的,不是它的理论或发现,当然也不是它的辩护士对它的说法;你应当看它的实践者做的是什么。

在人类学或至少是在社会人类学中,实践者所做的是民族志(ethnography)。正是通过理解什么是民族志,或更准确一些,通过理解*什么是从事民族志*,我们才能开始理解作为一种知识形式的人类学分析是什么。不过,必须马上补充一句:这不是一个方法问题。从一种观点即教科书的观点看,从事民族志就是

建立关系、选择调查合作人、作笔录、记录谱系、绘制田野地图、写日记等等。但并不是这些东西,即技术和公认的程序,规定了这项事业。规定它的是它所属于的那种知识性努力:经过精心策划的对"深描"(thick description,借用吉尔伯特·赖尔[3]的话)的追寻。

赖尔对"深描"的讨论见于他最近的两篇随笔(现重印,收入他的《文集》第2卷),这两篇随笔针对的普遍问题如他所说是关于"思想家"[4](Le Penseur)在做什么的问题:"思考与反思"和"思想的思考"。他说,让我们设想有两位正在迅速抽动右眼皮的少年:其中一个是无意的抽动,另一个是向一个朋友投去的密谋的信号。作为动作,这两个动作是相同的;如果仅对他们作照相机式的"现象主义"观察,我们不知道哪一位是抽动眼皮,哪一位是眨眼示意,也确实不知道他们是否都是或其中任何一个是抽动眼皮或眨眼示意。尽管照相机不能反映抽动眼皮和眨眼示意之间的区别,但这种区别是很大的:任何不幸将第一种情况误认为第二种的人,都对此深有体会。眨眼示意者正在传递信息,或毋宁说正在以相当准确、特殊的方式传递信息:(1)有意的;(2)针对特定的某人;(3)通知一条特定的信息;(4)根据社会公认的编码;(5)不为其他在场人所察觉。如赖尔所指出的那样,眨眼示意者并没有做两件事情,即抽动眼皮和眨眼示意;而那位抽动眼皮者只做了一件事:抽动他的眼皮。在存在一种公共编码的前提下故意抽动你的眼皮,而根据这种公共编码这样做等于发出密谋信号,这*就是*眨眼示意。这就是它的一切:一个小小的动作,一种细微的文化——那就是一种示意动作。

不过,这还只是刚刚开始。赖尔接着说,假如还有第三位少年在场,他想"给他的好朋友们制造一个恶作剧",外行、笨拙、夸张而滑稽(如此等等)地模仿第一位少年的眨眼示意。当然,他

的做法和第二位眨眼示意的少年以及第一位抽动眼皮的少年的做法是一样的：即抽动他的右眼皮。只不过这个少年既没有眨眼示意，也没有抽动眼皮；他只是把别人试图眨眼示意的做法当作笑料，滑稽地加以模仿。这里也存在一个社会公认的编码（他要生硬、过分夸张地"眨眼示意"，也许还要扮一个鬼脸——小丑的拿手好戏）；也存在一条信息。只有在这个时候，这个动作才制造了嘲弄而不是密谋的氛围。如果其他人以为他确实在眨眼示意，那么，他的整个所作所为，就会和他们以为他在抽动眼皮一样彻底砸锅，尽管结果可能不大一样。我们可以进一步想象：那位可能的讽刺家对自己的模仿能力没有把握，就在自家镜子前练习；这个时候，他不是在抽动眼皮，不是在眨眼示意，不是在滑稽地模仿，而是在排练；尽管就像照相机、极端的行为主义者或基本句子[5]的信奉者会记录的那样：他只不过和其他所有人一样，在迅速地抽动他的右眼皮。即便实际上不可能无休无止，但继续复杂化还是可能的，至少逻辑上如此。例如，最初眨眼示意的那个人实际上可能是在假装眨眼示意，以便（譬如）误导外人，让他们以为有一场阴谋正在进行，而实际上并没有什么阴谋；在这种情况下，我们所描述的那位滑稽模仿者所模仿和那位排练者所排练的对象，当然就要相应地发生转换。但关键是，在赖尔所说的对排练者（滑稽模仿者、眨眼示意者、抽动眼皮者……）行为的"浅描"和对其行为（"谐摹一位朋友假装眨眼示意，以欺骗一位不知情者，让他以为有一场阴谋正在进行"）的"深描"之间，存在民族志的客体：一个分层划等的意义结构，它被用来制造、感知和阐释抽动眼皮、眨眼示意、假装眨眼示意、滑稽模仿以及滑稽模仿的排练；没有这样一个意义结构，不管任何人是否抽动眼皮，以上这些在事实上就不会（甚至作为文化类别，像眨眼示意不属于抽动眼皮一样不属于眨眼示意的零形式

抽动眼皮也不会)存在。

就像牛津大学的哲学家们喜欢给自己编造如此之多的小故事一样,所有这些眨眼示意、假装眨眼示意、谐摹假装眨眼示意、排练谐摹假装眨眼示意,会显得有些矫揉造作。为了加一个更具经验性的注解,让我引一段(有意放到任何在先的阐释性评论之后)来自我本人田野日志的一个并非典型的片断,以便说明,无论怎样为了说教的目的而拉平,赖尔的例子还是提供了一个和民族志学者在其中不断探索的那种推理和寓意的迭层结构极其相似的图象:

> 法国人〔调查合作人说〕刚到。他们在这里、镇子和半山腰那边的马尔穆沙(Marmusha)区之间构筑了20多个小堡垒,堡垒建在海角上,这样他们就可以监视乡村。尽管如此,他们不能保证自己的安全,尤其是夜晚,所以,尽管作为商贸协定的梅兹拉格(mezrag)制度本该依法取缔,但事实上运行如初。
>
> 一天夜晚,当科恩(他能讲一口流利的柏柏尔语)来到马尔穆沙那边的时候,另有两个和邻近一个部落做买卖的犹太商人路过这里,向他购买一些货物。来自另外一个部落的柏柏尔人企图强行冲入科恩的住地,他就用来福枪朝天开枪(按照过去的规矩犹太人是不许带枪的;但时值乱世,他们许多人还是带上了枪)。这惊动了法国人,强盗们逃掉了。
>
> 但是,第二天夜里强盗们又来了,其中一个男扮女装,敲门叩户,嘴里还编了一套故事。科恩觉得蹊跷,不想让"她"进来;但其他犹太人说:"哎,没关系,不过是个女人罢了。"他们就这样开了门,强盗们一拥而入,把来访的那两位

犹太人杀了，科恩则设法在隔壁房间躲起来。他听见强盗们计划先把店里的货物搬出来，然后放火活活烧死他。他于是打开门，疯狂地挥舞着一根大棒，设法从一个窗户逃脱。

他逃到要塞，包扎了伤口，就向一位叫杜马利上尉的地方指挥官投诉，说他想要索取他的“阿尔”——其价值相当于被盗商品价值的四五倍。那些强盗来自尚属未臣服法国当局的部落，而且还公开反抗。他希望批准他和他的梅兹拉格伙伴即那位马尔穆沙部落的酋长，前往收取依传统规矩由他负责收取并付给他的赔款。杜马利上尉不能正式批准他这样做，这是因为法国禁止结交这种梅兹拉格关系。但他还是口头上批准了，说：“你如果被杀，那是自找的。”

于是，那位酋长和这位犹太人带着几个马尔穆沙部落武装人员，走了10或15公里，来到叛乱地区，那里当然没有法国人。他们悄悄摸了进去，抓获盗贼部落的羊倌，偷走了羊群。对方部落很快骑马追来，手持来福枪，准备进攻。但是，当他们认出这些“盗羊贼”是谁的时候，就想息事宁人，说：“好吧，让我们谈谈。”他们无法否认发生的事情——他们的一些人抢劫了科恩，杀了那两个来访者——他们不准备因为和入侵者发生争执而造成和马尔穆沙部落结下世仇。于是，这两伙人就在那片平地上，在几千只的绵羊的包围中，谈了又谈，最后决定对方付出500只羊来赔偿损失。然后，这两伙柏柏尔人武装骑着马在平地两端相对一字排开，羊群被赶到他们之间，科恩身穿黑色长袍，头戴无檐筒帽，脚穿舌盖便鞋，只身进入羊群，以最快的速度逐个挑选出最好的羊，作为对自己损失的赔偿。

就这样，科恩得到了属于他的绵羊，把它们赶回马尔穆

> 沙。在上面堡垒里的法国人老远就听到了他们回来的声音(科恩兴高采烈地回忆着那个场景),问道:"见鬼,这是什么?"科恩回答说:"那是我的'阿尔'。"法国人不能相信他真的做了他说做了的事,指控他是造反的柏柏尔人的间谍,把他投入监狱,没收了他的羊。在镇上,他的家眷由于长时间没有他的音讯,以为他已经死去。可是,不久法国人放他回家,但没了羊。他于是上城里找管辖这一地区的法国上校抗议。但那位上校却说:"我无能为力。这不是我的责任。"

这段未作说明、没有提供任何背景[6]的引文,就像任何以同样方式表达的引文一样,很好地表明了即便是最基本的那种民族志描述的分量究竟有多大——它是何等非同一般地"浓"。在精致完美的包括这个文集在内的人类学作品中,这个事实(实际上,我们所谓的事实是我们对其他民族对他们和他们同胞的所作所为的构建的构建)被掩盖起来,因为在事情本身直接得到仔细观察之前,我们需要用来理解一个特殊事件、礼仪、习俗、观念或其他什么的东西,大都已逐渐成为背景知识(即便披露这出小剧发生在1912年的摩洛哥的中部高地——1968年在此重新讲述——也涉及确定我们对它理解的程度)。这里没有什么特别错的地方,而且它无论如何也是不可避免的。但它确实导致在相当大的程度上超越事实,把人类学研究看成观察行为而不是阐释行为。在这项事业底层的真正的基础(如果说有任何这种基础的话)上,我们已经在进行阐释:而且更糟的是,我们正在对阐释进行阐释。我们在对眨眼示意之眨眼示意加以眨眼示意(winks upon winks upon winks)。

所以,分析工作就是理清意义的结构——即赖尔所称的既定的编码:这是一个有些误导的说法,因为它使这项事业看起来

很像解码员的工作，而它本应更像文学批评——并确定这些意义结构的社会基础和含义。在我们这里的文本中，这种清理工作应当始于区分在这种情形下的三种不同阐释成分框架，即犹太人的、柏柏尔人的和法国人的框架，进而表明在当时当地他们的共同在场如何（为什么）造成一种系统化的误解使传统形式变成社会闹剧的局面。导致科恩以及对他而言整个他在其中运作的社会和经济关系古代形式失败的，是语言混乱。

我将随后回到这个过于浓缩的箴言和这个文本本身的细节上来。现在的论点仅在于，民族志是深描。民族志学者事实上所面临的是——除非当他从事更加习惯成自然的资料收集（无疑他必须这么做）时——大量复杂的概念结构，其中许多相互迭压，纠缠在一起，它们既奇怪、不规则，又不明确；他首先必须努力设法把握它们，然后加以表述。在他进行活动的最最基层的密林田野工作层面上，这是真实情况：访问调查合作人、观察仪礼活动、推导亲族称谓、追溯财产继承的家系、统计家庭人口数字……记他的日志。从事民族志就像解读（在"构建有关……的阐释"的意义上）一份手稿——陌生、字迹模糊、充满省略、前后不一致、可疑的更改和带偏见的评语，但它并非用习惯上的表音字符写成，而是用行为模式的例子临时写成的。

三

文化既然是表演的文件（acted document），那它就像谐摹的眨眼示意或模拟抢劫羊群一样，具有公共的性质。虽说文化是观念性的，但它并不是存在于人的头脑中；虽然它是非物质性的，但也并非是超自然的存在。在人类学界因不可能休止而进行的无休止的关于文化是"主观的"还是"客观的"争论，以及伴

随的知识分子之间的互相人身攻击("唯心主义者!"——"唯物主义者!";"心灵主义者!"——"行为主义者!";"印象主义者!"——"实证主义者!"),完全是误入歧途。一旦我们将人类行为看成符号行动(大多数情况下,*确实存在*真正的抽动眼皮)——它就像言语中的发音、绘画中的颜料、文字的线条、音乐的声音一样,是具有重要意义的行动——关于文化是模式化的行为,还是一种心灵的框架或二者混合的问题,也就失去了意义。针对谐摹眨眼示意或模拟抢劫羊群,我们所要问的,不是它们的本体论地位如何。这就像一方面是岩石,另一方面是梦幻一样——它们是这个世界上的事物。我们要问的是它们的含义是什么:是嘲笑还是挑战;是讽刺还是愤怒;是献媚还是自豪。环境会通过它们的发生并借助它们的作用来告诉我们它们是些什么。

这也许看上去是个不言而喻的真理,但人们有许多办法来掩盖它。一种是把文化想象成具有自己的力量和目的的自足"超有机体"现实,即把它物体化。另一种则是声称,它存在于我们事实上看到的发生在某个可识别社群里的行为事件的非理性模式中,即简化它。尽管这两种混乱仍然存在,而且无疑将永远伴随我们,但是,造成当代人类学理论混乱的主要根源,来自为了对抗前两种理论而发展起来的,眼下非常流行的一种观点——即用它的主要支持者瓦尔德·古迪纳夫(Ward Goodenough)的话说,"文化(存在于)人们的头脑和心灵中。"

分别称为族群科学、成分分析或者认知人类学(名称多变反映了极大的不确定性)的这一思想流派认为,文化是由个人或个人群体用来指导自己行为的心理结构构成的。再用古迪纳夫的话说(这次是出自一段被整个运动引用来说明问题的最权威性章节),"一个社会的文化,是由一个人为了按照该社会成员所认

可的规矩行事而必须知道和信仰的东西。”接着，从这个关于什么是文化的观点，又引申出同样自信的关于什么是描写文化的观点——写出系统规则作为民族志的规则体系，如果照此去做，就能够在本土人那里运行并得到认可（物质外观除外）。就是这样，极端的主观主义和极端的形式主义便结合在一起，造成预料之中的后果：一场争论爆发了——这些特定的分析（它们以分类、范例、表格、树形图以及其他精巧设计的形式出现）是否反映本土人的“真实”思维？它们是否仅仅是逻辑上相等但本质上相异的对于他们思维的巧妙模拟？

初看上去，这种研究方法与我们这里所说的研究方法似乎很相近，有混为一谈的可能，因此有必要明确说明它们之间的差别。先把前面的眨眼示意和模拟抢劫羊群的例子暂时搁置起来，如果我们以一曲贝多芬的四重奏为例，作为虽无可否认地特殊但对我们来说很能说明问题的文化标本，我认为没有人把它和它的乐谱混为一谈；把用来演奏它的技艺和知识与演奏者和听众对它的理解，混为一谈；也没有人（顺便提请注意）把简化论者和物化论者（reifiers）对它的理解，与对它的特定演奏，或与某种超越物质存在的神秘存在，混为一谈。此处，“没有人”这种说法也许过于绝对，因为总有执迷不悟的人存在。但是，大多数人在三思之后都会同意这样一个论点：贝多芬四重奏曲是在时间上展开的声音结构，是协调的模式化声音序列——一句话，就是音乐——而不是任何人对任何事物的知识或信仰，包括演奏技艺。

演奏小提琴需要具有某种习惯、技术、知识和才能，有演奏的心情，并且（就像过去开玩笑说的那样）要有一把小提琴。但是，拉小提琴，它既不是习惯、技术、知识，也不是心情、不是（“物质文化”观念的信奉者显然会认为的）小提琴。在摩洛哥，为了

达成贸易协定，你必须按照某些方式做某些事情（包括嘴里一边念着阿拉伯语的古兰经，一边在本部落聚集起来的无残疾成年男子面前割断羊羔的喉咙），必须具有某些心理特征（包括对遥远事物的渴望）。但是，贸易协定既不是割喉咙，也不是渴望（尽管它们也很真实），就像我们的马尔穆沙酋长的7位亲人发现的那样：他们早些时候因为从科恩那里偷了一张长着疥癣、基本上一钱不值的羊皮，而被他判处死刑。

文化是公共的，意义是公共的。如果你不知道什么是眨眼示意，或不知道如何抽动你的眼皮，你就不能眨眼示意（或谐摹眨眼示意）；你如果不知道什么是盗羊或怎样实施偷羊，你就不会抢劫羊群（或模拟抢劫羊群）。但是，从这些真实情况出发，得出结论说知道如何眨眼示意就是眨眼示意，知道如何偷羊就是抢劫羊群，那就表现了如同把浅描混同于深描、把眨眼示意混同于抽动眼皮或把抢劫羊群混同于将长毛的动物从牧场赶出来一样的极度混乱。认知主义的谬误——（让我们引用这个流派的另一位代言人斯蒂芬·泰勒[Stephen Tyler]的话来说）文化是由“可以（他的意思是说应当）用类似于数学或逻辑的形式方法加以分析的心理现象”构成的——其实际应用和它所误导性地加以修正的行为主义和唯心主义的谬误一样造成毁灭性的后果。也许由于它的错误更加复杂，它的曲解更加微妙，所以它的危害就更大。

对意义私有理论的普遍化的批判，自从早期的胡塞尔和后期的维特根斯坦，已经成为现代思想的如此重要的一部分，这里无需赘述。我们有义务让有关它的信息传到人类学界；尤其要明确指出，说文化是由人们用来进行诸如传递密谋信息并把它们联系起来或感知侮辱并予以回应之类活动的社会公认的意义结构构成的，等于说它和密教、遗传学、动词的进行时形式、葡萄

酒的分类、普通法或"有限灾祸"(如同韦斯特马克[Edward Westermarck]对科恩据以要求赔偿损失的"阿尔"概念的定义)一样,都是一种心理现象,是某人特定的心智、人格、认知结构或其他等等。在像摩洛哥这样的地方,使我们这些自幼以另外一种方式眨眼示意或以另外一种方式放羊的人不能理解人们在做什么的主要原因,并不在于不知道认知过程是什么,而在于对他们进行符号活动的想象宇宙缺乏了解。如同不能将它们称为心理现象一样,这里有必要特别说明的是,文化也不能说是什么心理现象,某个人的心理特征、人性以及认识结构等。既然我们已经提到过维特根斯坦,不妨引用他的一段话:

> 我们……提到某些人,说他们的为人于我们十分透明。但是,对于这种评论来说重要的是,一个人对于另一个可以完全神秘莫测。当我们来到一个传统完全陌生的陌生国家时,我们就对此有体会;更有甚者,即便我们掌握了这个国家的语言,也仍然如此。我们不*理解*这个民族(而且,并不是不知道他们之间所交谈的内容)。我们不能适应他们。[7]

四

使我们适应新的环境,这是一项只能略有所成的让人丧失信心的工作,是作为个人经验的民族志研究内容;努力地系统阐述人们总是过分地想象已经找到的那个基础,是作为一种科学努力的人类学著述内容。我们或至少我本人,既不追求将自己转变成当地人(反正是个妥协的词),也不追求模仿他们。似乎只有浪漫主义者和间谍才会追求那样做。我们在追求(根据该

词扩展的意义，它所包含的远比空谈要多）与他们交谈，这不只是个与陌生人交谈的问题，而是一项比通常认为的要复杂得多的工作。斯坦利·卡维尔（Stanley Cavell）说过这样一段话："如果*替*他人说话似乎是个神秘的过程，那也许是因为*对*某人说话似乎还不够神秘。"

以这样的观点看问题，人类学的目的在于扩大人类话语的空间。这当然不是唯一目的——教育、消遣、实用的咨询、道德的提高以及在人类行为中发现自然秩序，这些是其他目的。人类学也不是唯一追求这个目的的学科。不过，一种文化的符号学观念（semiotic concept of culture）尤其适合这个目的。作为可解释性符号（signs，我将忽略地方用法，称之为"符号"[symbols]）的交融体系，文化不是一种力量，不是造成社会事件、行动、制度或过程的原因；它是一种这些社会现象可以在其中得到清晰描述的即深描的脉络。

众所周知，人类学对（相对于我们的）异国情调的专注——柏柏尔骑手、犹太商贩、法国的军队——本质上是用来排遣由于亲近而产生的乏味感的方式；这种亲近使我们对自己互相感知和沟通能力的神秘性熟视无睹。通过在具有陌生形态的地方观察日常生活所揭示的，并不是人们常说的那种人类行为的任意性（在摩洛哥，把盗羊视为无耻行为没有什么特殊的任意性），而是人类行为因赋予它意义的生活模式不同，而具有不同意义的程度。理解一个民族的文化，既揭示他们的通常性，又不淡化他们的特殊性（我越设法了解摩洛哥人的所作所为，他们就越显得有逻辑性，越显得奇特）。这使他们变得可以理解：将他们置于他们自身的日常状态之中，使他们不再晦涩难解。

正是这种通常过分随意地称为"从角色观点看问题"，过分书生气地称为"理解方法"，或过分专业地称为"主位分析"（emic

analysis)[8]的策略，常常让人以为人类学是一种对他人心思的遥测，或是一种食人岛幻象，因而对某位急于超越先哲故我的来者而言，必须对此倍加小心。为了理解什么是人类学阐释以及在何种程度上*是*阐释，没有什么比准确理解"我们对于其他民族符号体系的系统阐述必须以行动者为取向"这句话意味和不意味着什么更重要了。[9]

这就意味着，有关柏柏尔人文化、犹太人文化和法国人文化的描述，必须依照我们想象的柏柏尔人、犹太人和法国人对他们自己生活经验的构建，以及他们用来明确说明其经历的方案。这种策略要否认的是，这种描述本身就是柏柏尔人、犹太人或法国人——即它们表面描述的是事实的一部分；它们是人类学的描述——即科学分析的发展体系的一部分。描述必须依照特定一类人对自己经验的阐释，因为那是他们所承认的描述；这些描述之所以是人类学的描述，就是因为人类学者事实上承认它们。通常，我们用不着如此费劲地指出，研究对象是一回事，对它的研究是另一回事。很明显，物理世界不等于物理学学科本身，《为芬尼根守灵的手册》并不代表《为芬尼根守灵》[10]。但是，在文化研究中，随着分析逐渐切入研究对象的内部——就是说，*我们开始自己对调查合作人的所作所为，或我们认为是他的所作所为，进行阐释，然后加以系统化*——作为自然事实的（摩洛哥）文化和作为理论存在的（摩洛哥）文化之间的界线，似乎模糊了。这更是因为后者的表述，采用了以角色眼光描述一切从暴力、名誉、神圣性、正义到部落、财产、保护关系、酋长制的所有有关（摩洛哥）观念的形式。

简言之，人类学写作本身就是阐释，此外还有第二层和第三层的阐释（根据定义，只有"本土人"才能做第一层次的阐释：这是他的文化）。[11]由此看来，人类学著述是小说；说它们是小说，

意思是说它们是“虚构的事情”、“制造出来的东西”——即“小说”的原义——并非说它们是假的、不真实的或仅仅是个“想象”的思想实验。以角色的眼光构建和描述在1912年的摩洛哥一位柏柏尔人酋长、一位犹太商人和一位法国士兵牵扯到了一起，作为一种明显的想象行为，它和同样地构建和描述(例如)在19世纪的法国一位法国医生、他愚蠢的与人通奸的妻子和她玩世不恭的情人牵扯到了一起，没有多大区别。[12]在后一个案例中，书中角色和事件被作为虚拟人物和虚拟事件来描写，而在前一个案例中，则作为或一直作为真实的角色和事件来描写。这个差别事关重大；它恰恰是包法利夫人[13]所难以理解的差别。但其重要性不在于这样一个事实：即包法利夫人的故事是虚构的，而科恩的故事只不过是记录下来的。制造这些故事的条件及其要旨(且不提其方式及其性质)是不同的。但它们同样都是“小说”——“造物”。

人类学者并不总是像他们本来应该的那样注意这个事实：尽管文化存在于交易站、山堡、牧羊；人类学存在于书本、论文、讲座、博物馆陈列或今天有时使用的电影。而注意到这个事实，就是意识到表现方式与实际内容之间的界线在文化中和在绘画中一样，是不可划分的；从而，这个事实似乎就威胁到人类学知识的客观地位，因为它暗示这种知识的来源不是社会现实，而是学术巧智。

人类学知识的确受到这个事实的威胁，但威胁不大。要人们关注一个民族志记述的理由，不在于作者能够从遥远地区捕捉原始事实，然后像面具或雕刻那样把它们带回家，而在于他能够在何种程度上澄清这些地方的情况是什么，从而减少出自未知背景的未知行为自然会造成的疑惑——这是一些什么样的人？这就向我们提出了某些严肃的“证明”问题，或者，如果“证

明"对如此软弱的一个学科来说是一个过分强硬的词(我自己宁愿用"评估"),换句话说,你如何区分好的记述和差的记述?但这恰恰是它的优势所在。如果民族志是深描,民族志学者是深描者的话,那么为了确定任何这类情况,不管是随笔性的田野日志还是马林诺夫斯基那种大规模的专题著述,我们就应该问:它是否把眨眼示意和抽动眼皮区分开来,把真的眨眼示意和模仿的眨眼示意区分开来。我们在衡量自己解释的说服力时所必须依据的,不是大量未经阐释的原始材料,不是极其浅薄的描述,而是把我们带去接触陌生人生活的科学想象力。正如索罗(H. D. Thoreau)所说的那样,不值得为了统计桑给巴尔猫的数量而满世界奔波。

五

目前,这个以为我们没有必要从人类行为中清除我们在考察它们之前事先就感兴趣的属性的建议,有时已经被逐步升级成一个大主张:既然我们只对那些属性感兴趣,除了大致了解一下,我们根本用不着关注行为。根据这个主张,最好把文化看作是纯粹的符号系统(其口号是"按它本身的方式"),把它的因素分离出来,明确说明这些因素之间的内部关系,然后以某种普通的方式描述整个系统的特点——根据把它组织起来的核心符号,根据它作为其外部表达的基础结构,根据它建立其上的意识形态原则。这种对于事物的阐释学方法,尽管明显地优于把文化看成是"习得的行为"和"心理现象"的观念,而且成为当代人类学中某些最强大的理论思想的根源,但我认为,它有把文化分析封闭起来,使之脱离分析对象、脱离实际生活的民间逻辑的危险。从心理主义的缺陷中解救出一个概念,但只是为了把

它立刻放到图式主义(schematicism)的缺陷中,这没有什么价值。

必须关注行为,而且要有某些精确性,因为文化形态正是在行为之流——或更精确地说是社会行动——中得到表达的。当然,它们同样也在各种人造物和各种思想状态中得到表达;但它们的意义来自它们在现行生活模式中扮演的角色(维特根斯坦会说是它们的"用处"),而不是来自它们互相之间的任何内在关系。正是互相弄错对方目的的科恩、那位酋长和"杜马利上尉"的所作所为——从事贸易、维护名誉、确立统治——创造了我们的田园剧,从而它也就是这部剧的"意义"。不管"照它们自己方式"的符号系统会是什么、会在何处,我们只能通过观察事件,而不是通过把抽象的存在排列成统一的模式,来从经验上理解它们。

进而,这意味着,一致性不能成为检验一个文化描述是否正确的主要标准。文化体系必须具备最低限度的一致性,否则我们不成其为体系;而且,根据观察,它们一般具有大量的一致性。但是,没有比偏执狂患者的妄想和骗子的瞎话更有一致性的了。我们的阐释能力不能建立在(就像现在经常做的那样)把它们整合在一起的严整性上,也不能建立在论证它们的自信上。我认为,没有什么比构建一个无懈可击、没有人真的相信会存在的描述性形式次序,更能给文化分析败坏名声的了。

人类学的阐释如果是为了建立对现实的理解的话,那么把它从现实——此时或彼地具体的人说了什么;他们做了什么;他们遇到什么;整个忙忙碌碌的世界——分开,就等于让它失去应用性,成为空无。对任何事物——诗歌、人物、历史、仪礼、制度、社会——的有效阐释,使我们看到阐释对象的本质。如果人类学阐释不是这样去做,而是把我们引向其他地方——让人羡慕它自身的雅致、其作者的聪明或欧几里德次序的优美——它可能有自身内在的魅力;但它不同于我们的当前工作需要——把

和羊群有关的那些繁琐复杂的事件理出个头绪。

和羊群有关的那些繁琐复杂的事件——假装盗羊、作为赔偿的羊群转手、政府对那些羊的没收——本质上是(或曾经是)一种社会话语,即便一如我在前文提到的,这种社会话语是以多种腔调表达出来的,而且不仅以词语言说,而且还以行动来展示。

科恩在索要"阿尔"(赔偿)的时候,投诉于商贸协定;认可这一要求的酋长,向犯事者的部落发难;犯事者的部落承认对此事负责并且作出赔偿;法国人急于让酋长和商贩们明白眼下谁在这里掌权,就显示帝国之威。如同任何话语,规范并不决定行为,口说不足为凭。也许,考虑到领地政府认为这是不合法的,科恩当时本可以选择放弃索赔。出于同样原因,酋长也本可以加以拒绝。仍然抵抗法国当局的那个犯事者部落本可以把这个抢劫看成是"真的",而宁战不谈。如果法国人多一些灵活,少一些生硬[就像后来利奥泰元帅(Marshal Lyautey)[14]在对此领地的托管时期实际上做的那样],他们本可以容许科恩接受羊群,对这种贸易方式的继续存在及其对他们权威的限制,睁一只眼闭一只眼(winking[15])——就像我们说的那样。当然还会有其他可能性:马尔穆沙人也许会认为法国人的行动是不可忍受的奇耻大辱,因而持有异议;法国人也许会不仅试图镇服科恩,还会让酋长本人更加就范;科恩也许会得出结论说,处于反叛的柏柏尔人和举止优雅的军人之间,在阿都拉斯高原做买卖,已经无利可图,便返回到秩序较好的镇上。确实,在随后一段时间里,随着托管政府转向真正的主权政府,这样的情况或多或少发生了。但我们此处的目的不是描述摩洛哥发生的事件(人们可以从这个单纯的事件扩展到极其复杂的社会经验)。我们的目的是要表明人类学阐释的目标是:追踪社会话语的取向;赋予它一个可以检验的形式。

民族志学者对社会话语进行"刻划"*将其记录下来*。他由此把这个瞬间发生的社会话语变成一种记载,成为刻划的内容,可以重新查阅。酋长早已不在人世,他在法国人所谓的"平乱"中丧生;对他进行平乱的"杜马利上尉",也已经退休,在法国南部追忆他那逝去的时光;科恩也返回了以色列"家园",一半是难民,一半是朝圣者,一半是行将就木的老者。但是,根据我的引申说法,他们于60年前在阿都拉斯高原上互相"说"的话,已经被保存下来(虽然很不完善),以供研究之用。保罗·里克尔(P. Ricoeur)为我们提供了有关对行动进行刻划并受到某种曲解的全部观念。"什么,"他问道,"写作确定了什么?"

> 不是言说这件事,而是对言说的"讲述";我们根据对言说的"讲述"来理解作为话语目标的意图外化过程;正是由于这个意图外化过程,sagen(言说)要成为 Aus - sage(阐述)和"被阐述"。一句话,我们所写作的内容是言说的 noema("思想"、"内容"、"要旨")。写作确定的是言语事件的意义,而不是事件本身。

但是,它本身还没有得到详细"讲述"——如果牛津大学的哲学家们求助于小故事,现象学哲学家们求助于大科学;不过,它毕竟更精确地回答了我们的意味深长的问题:"民族志学者的工作是什么?"——他写。[16] 同样,这看起来可能不算是个惊人的发现;而对于那些熟悉"文献"现状的人来说,是一项难以置信的发现。然而,就像长期以来对我们问题的标准答案——"他观察,他记录,他分析"——一样,这个答案可能具有比初看上去更深刻的重要意义,其中相当重要的是,一般说来区分这三个追求知识的阶段实际上是不可能的;确实,它们作为自主的"操作"

实际上可能不存在。

如上所述，由于我们所刻划的（或者试图刻划的）内容不是原汁原味的社会话语；由于我们不是这个社会话语的角色，不能直接参与它；由于在调查合作人的帮助下，我们只能理解其中一小部分；所以，整个事情变得更加棘手。[17]但情况并不像看上去那样致命，因为事实上并非所有克里特人都说谎，没有必要为了理解某些事情而了解所有事情。但是，它确实使那种把人类学分析看作对被发现事实的概念性操作，即对纯粹现实的逻辑重构的观点，显得非常站不住脚。陈列意义的对称性结晶，去掉它们置身其中的复杂的物质因素，然后赋予它们自生的次序原则，人类心智的普遍特性，或更大一些说，先验的世界观（weltanschauungen）：这是假冒一种不存在的科学，想象一种找不到的现实。文化的分析是（或应当是）意义的推测，对这个推测进行评估，从较好的推测引出解释性的结论；它不是去发现意义的大陆，不是绘制它的无形的景观。

六

所以，民族志描述有三个特色：它是阐释性的；它所阐释的对象是社会话语流；这种阐释在于努力从一去不复返的场合抢救对这种话语的"言说"，把它固定在阅读形式中。"库拉"（kula）已经不复存在或发生了变化；但是，无论如何，《西太平洋的航海者》[18]仍在。不过，这种描述另外还有第四种至少在我的工作中体现的特色：它是微观的描述。

并不是说没有对整个社会、文明、世界性事件等等的大范围人类学阐释。确实，正是通过把我们的分析推广到更大的脉络中，通过它们的理论寓意，它们引起了普遍关注，也使我们能够

名正言顺地建构它们。没有人还在乎，甚至科恩本人也不会仍然在乎（也许是这样），那种情况下的羊群。历史也会有不引人注目的转折点，即“小屋里的喧嚣”；但这种小波折显然不属于这类转折点。

我只是想说，典型的人类学方法，是通过及其广泛地了解鸡毛蒜皮的小事，来着手进行这种广泛的阐释和比较抽象的分析。人类学家所面对的宏大现实，和其他人——历史学家、经济学家、政治学家、社会学家等——在更加决定性的环境中面对的宏大现实相同：权力、变化、信仰、压迫、工作、热情、权威、美感、暴力、爱、威信；但是人类学家面对这些现实的时候，置身偏僻乡里——像马尔穆沙那样的地方，像科恩那样的生活——偏僻到足可以把地名的大写字母去掉。这些司空见惯的人间常事，“那些让我们全都感到害怕的大话”，在如此朴实无华的脉络中以朴实无华的形式表现出来。但这恰恰是优势所在。这个世界已经有足够多的深奥。

但是，如何从类似我们的羊群事件的一整套微观民族志材料——各种各样的评论和轶事——走向宏大的民族文化景观、时代、大陆或文明，这个问题是难以通过含含糊糊地褒扬具体实在和朴实无华，就能轻易绕过去的。对于一个诞生于印第安部落、太平洋群岛和非洲世系群后来变得雄心勃勃的学科来说，这成了一个主要的方法论问题，并且大多处理得不好。人类学家用来使自己从地方真理转向普通视角的做法名正言顺而亲自建立的模型，事实上和他们的批评者——热衷于样本规模的社会学家、热衷于测量的心理学家或热衷于统计总数的经济学家——所有能想到用来攻击他们的一切，都同样给这种努力带来破坏。

这些模型中的两个主要模型是：一种是“琼斯维尔即美国”

式的“小宇宙”模式;另一种是“复活节岛即试验个案”式的“自然实验”模型。或者是沙粒中的天地,或者是遥远的可能性彼岸。

“琼斯维尔即美国缩影”(或“美国即琼斯维尔之放大”)的谬误是非常明显的,这里只须问:人们如何使自己相信它?又如何指望别人相信它?认为可以在所谓“典型的”小镇或乡村中找到民族社会、文明、大宗教或任何总括和简化现象的精髓这样一种观点,显然是无意义的谬见。我们在小镇和乡村里获知的是(很遗憾)小镇或乡村的生活。如果地域性微观研究真的因为这样一种以小见大的预设而具有重要性的话,那么这种研究就没有任何重要性。

然而,它们并不因为这样一种以小见大的预设而具有重要性。研究地点不等于研究对象。人类学家不研究乡村(部落、集镇、邻里……);他们*在乡村里*作研究。你可以在不同的地方研究不同的东西,有些东西——例如殖民统治对既定的道德规范产生了什么样的影响——最适合在有限的地区进行研究。但这并不会使这个地区成为你的研究对象。在摩洛哥和印度尼西亚的偏远省份,我和其他在偏中部地区的社会科学工作者一样,被同样的问题所困惑——例如,为什么人们对人性的最迫切要求,是通过群体自豪感来表达的?——并且结局大致相同。我们可以增加一个层面——在社会科学目前这种不求甚解的风气中,这是非常有必要的,但仅此而已。如果你要根据亲眼目睹的爪哇小佃农冒着热带暴雨翻地或摩洛哥裁缝在20瓦的灯泡下为土耳其式长袍刺绣的情景,连篇累牍地报道群众所受到的剥削,这还是有些价值的。如果因此说它让你知道了一切(使你处于某种道德上的优势,并由此蔑视那些道德上处于劣势的人),那就只可能是长期离群索居者的看法。

“天然实验室”的看法同样有害,这不仅仅是因为这个类比

不成立——如果*没有一个*参数是可以控制的，还叫什么实验室？——而且还因为它导致这样一种看法：来自民族志研究的资料要比其他社会研究的资料更纯粹、深入、坚实或更少限制（最理想的词是“基本的”）。当然，文化形态巨大的自然差异不仅是人类学的巨大（而且是逐渐消耗的）资源，也是造成人类学理论最大困境的根源：这种差异如何与人类的生物一致性相协调？但即便从隐喻的意义上说，它也不是实验变量，因为它出现在其中的脉络也随着发生变化；没有可能把 y 从 x 分离出来，写出一个适当的函数。

一些著名的研究旨在表明，特洛布里安德群岛的俄狄浦斯情结是逆反的，昌布利（Tchambuli）的性别角色是颠倒的，普埃布洛（Pueblo）印第安人缺乏攻击性（这里有一个特点，即它们都是否定性的——“荒服殊俗”），无论其经验根据是否成立，它们都属于未经“科学测定和证实”的假设。它们和其他阐释或误释（misinterpretations）一样，是以相同的方式表述、同样具有内在不确定性的阐释或误释；企图把物理实验的权威性赋予它们，这不过是方法论上的花招而已。民族志的调查成果并不享有特权，它们无非有些特殊：异域见闻。不这样实事求是地看待民族志的调查成果，就会歪曲它们，歪曲它们对于社会理论的寓意（这个寓意要比所谓的原始性要深刻得多）。

异域见闻：之所以说漫长地记述发生在遥远异地的掠夺羊群事件（真正出色的民族志学者会描述那些羊属于什么品种）具有普遍意义，是因为它给社会学思想提供了物质养料。人类学研究成果的重要性在于它们的复杂的特殊性及其“具体情况具体分析”。正是在限定脉络中通过长期的、主要是（尽管不是没有例外地）定性的、高度参与性的、几近痴迷的爬梳式田野研究得到的那种材料，可以给那些困扰当代社会科学的宏大概

念——合法性、现代化、整合、冲突、个人魅力、结构……意义——提供那种合理的现实性，使我们不仅能够对它们进行现实性和具体性思考，而且更为重要的是，能够用它们来进行创造性和想象性思考。

民族志的微观性质表现出来的方法论问题，既是重要的，也是严重的。但是，把一个遥远的地方看成是微型世界或者社会学式的云室[19]，是不能解决这个问题的。要解决这个问题，或至少加以控制，就要意识到社会行动不仅仅是它们的自身写照，阐释的来源并不决定可以把它用到什么地方。小事实说明大问题，眨眼示意涉及认识论，或抢羊事件召唤革命，因为它们是被这样设计的。

七

最后，让我们来谈理论。对任何东西——文艺、梦幻、症状、文化——采用阐释的方法来研究，有一个缠绵不去的过错：阐释的方法似乎拒绝或被允许拒绝澄清概念，从而逃避模式化的系统评估。要么你理解一种阐释，要么不；要么领会它，要么不；要么接受，要么不。它把自己封闭在自己的细节中，显得能够自圆其说，或更糟的是，显得能够被表述者所谓发达的敏感性证实；任何异己的阐述企图都按歪曲看待——就像人类学者所使用的最强烈的道德谴责：族群中心主义。

对于一个自称(不管多么羞怯地；但我对此根本不羞怯)是科学的研究领域来说，这无论如何是不行的。没有理由说一种文化阐释的概念结构不能像例如生物学观察或物理学试验那样得到系统表述，因而不能同样受到明确的评价原则的制约——只有一个理由，那就是，几乎还不具备(如果不是完全没有具备

的话)形成这种系统阐释的话语。我们陷入旁敲侧击说理论的地步,因为我们缺乏表述它们的力量。

与此同时,我们应当承认,文化阐释的一些特点使它的理论发展变得格外困难。第一,比起更擅长于想象和抽象的自然科学,文化阐释似乎要求理论更接近于基础。似乎只有简短的推理才对人类学有效;冗长的推理会失去控制,成为逻辑梦想,在学术上为了追求形式的对称而走火入魔。文化的符号学研究方法,如我所说,其主要作用在于帮助我们取得对于所研究的对象生活在其中的观念世界的理解,这样,我们就可以在某种广泛意义上与他们交谈。结果,在进入一个符号活动的陌生世界的需要和对于文化理论技术进步的要求之间,以及在理解的需要和分析的需要之间形成的张力,既是巨大的,也是根本不可摆脱的。确实,理论越发展,张力就越大。这就是文化理论的首要前提:它不能掌握自己的命运。既然它离不开直接的深描,它借助自身的内部逻辑自我造形的自由度非常有限。它计划达到的普遍性,出自它对于差异的精细描述,而不是大手笔的抽象。

由此,作为一个简单的经验事实,就产生了我们逐渐获知文化……诸文化……一种文化……的一个奇特之处:阵发性的活跃。文化分析不遵循研究成果的积累上升曲线,而是虽不连贯但却和谐的一系列越来越大胆的冲击波。研究确实要建立在其他研究之上,不是说这些研究要继承其他研究的未竟目标,而是说,由于这些研究有较好的知识背景,有较高的概念化程度,所以对同样的事物它们可以扎得深一些。所有认真的文化分析都是从零开始,一直努力前进,直到知性的冲动枯竭。过去发现的事实被发掘出来,过去产生的概念得到启用,过去形成的假设得到验证;但是,这种冲动不是从一种已得到证明的原理,走向新得到证明的原理,而是从笨拙地寻求最基础的理解,走向有根据

地宣布：我们已经达到了这样的理解，并且超了过去。如果一种研究比前人的研究更加深刻——不管这会意味着什么——那么，它就前进了一步；但是，它并不是站在它们的肩膀上，而是在挑战和被挑战中和它们比肩而行。

正是由于这个原因（当然还有别的原因），其论文不管是30页还是300页，表现出表述文化阐释以及从理论上支持这些文化阐释的那种自然样式；这也是为什么当我们在这个领域寻找成体系的论文时立即就会感到失望的原因；即便找到了，也会感到更加失望。甚至综述性的文章也罕见，除非作为参考书目的那种。其主要的理论贡献不仅在于特性研究——这在几乎所有领域都是如此——而且这些理论贡献很难从这种研究中抽象出来，形成我们所称的那种"文化理论"。理论的系统表述与受其支配的阐释如此贴近，以致离开阐释它们就没有多大意义或价值。之所以如此，其原因不在于它们不具备普遍性（如果它们不具备普遍性，它们就不具备理论性），而在于由于它们的表述与它们的应用脱离，所以显得平淡或空泛。我们可以（这实际上是该领域在概念层面上进步的途径）采用和某种研究有关的理论研究方法，而后把它用于另一种研究，推动它走向更加精确，意义更加广泛；但我们写不出一部《普通文化阐释理论》。或许我们真的能写出一部来，但这看上去没有什么价值，因为此处理论建设的基本工作不是为抽象的规则编码，而是让深描变得可能，不是超越个案进行概括，而是在个案中进行概括。

在个案中进行概括，至少通常在医学和深蕴心理学[20]中被称为临床推断（clinical inference）。在开始的时候，这种临床推断并不进行一套观察，并不试图用一种普遍规律来概括这些观察结果；而是使用一套（假设的）标记，并试图把这些标记放到一个明白易懂的框架中。医疗措施与理论推断相适应，但要反复观

察这些症状(即便它们是相同的),看是否存在理论特性——即对它们进行诊断。在文化研究中,标记不是症状或一系列症状,而是符号活动或一系列符号活动;其目的不是治疗,而是对社会话语作分析。

这样就引出了我们的文化理论的第二个前提:至少在严格意义上,它不作预言(predict)。诊断医师不预言麻疹;只确定某人患了麻疹,或至*多预期*(anticipate)某人很可能会迅速染上这种病。但这种确实存在的局限性,却通常被误解和夸大,因为人们根据对它的理解,认为文化阐释仅仅是事后的阐释:它如同传说中的农夫一样,先是用枪在篱笆上打一些洞,然后在这些洞周围画靶心。很难否认,我们周围确实有不少这类事情,有的还非常引人注目。但我们要否认,这是从临床角度来使用理论所造成的必然后果。

确实,临床式的理论系统阐述和概念化过程,其目的在于对已经获得的资料形成阐释,而不是表现实验操作的结果或推论一个已确立系统的未来状态。但是,这并不是说理论只需要适应过去的实际(或更慎重一些说,是对实际产生更有说服力的阐释);它还要能够通过(在知性上通过)未来实际的检验。尽管我们对于眨眼示意或抢羊事件的系统阐释,是在事情发生之后(有时过了很长时间)进行的,但是,这种进行阐释的理论构架却必须能够在新的社会现象进入视野的时候,继续产生可以为之辩护的阐释。尽管我们在作任何超越常识和透过现象的深描时,都是从全然不知所措的迷惘状态中开始的——适应新的情况——但是,我们并非(或不应该)一无所知地白手起家。对于每一项研究来说,理论思想都不是另起炉灶产生的;如我所说,它们是从其他相关的研究接受过来的,逐步精雕细琢,运用到新的需要阐释的问题上。如果它们对于这样的问题不再有用,就

可能被搁置起来，或多或少被放弃。如果它们继续被使用，推出新的理解，就会得到进一步完善，继续被使用下去。[21]

这种关于在一门阐释科学中理论如何起作用的观点表明，出现在实验性或观察性诸科学中，存在于“描述”和“解释”之间的那种完全是相对的差异，在这里显得类似于存在于“刻划”（“深描”）和“明确陈述”（“诊断”）之间的更加相对的差异，即存在于确定具体社会行动对于进行这种社会行动的角色所具有的意义，和想方设法明确地说明由此得到的知识对拥有这种知识的社会进而社会生活本身的本质有什么样的展示之间的差异。我们的双重任务是揭示使我们的研究对象的活动和有关社会话语的“言说”具有意义的那些概念结构；建构一个分析体系，借助这样一种分析体系，那些结构的一般特征以及属于那些结构的本质特点，将凸现出来，与其他人类行为的决定因素形成对照。对于民族志来说，理论的作用就是提供一种语言，使符号行动所必不可少的自我表达——即文化在人类生活中的角色——得到实现。

除去几篇旨在研究较基础性问题的论文以外，在本书收录的诸论文中，理论就是以这样一种方式运作的。一整套非常普通的学院式概念和概念体系——“整合”、“理性化”、“符号”、“意识形态”、“民族精神”、“革命”、“认同”、“隐喻”、“结构”、“礼仪”、“世界观”、“角色”、“功能”、“神圣”，当然还有“文化”本身——已经被融入深描民族志的主要部分中，以期使单纯的事件具有科学的雄辩性。[22]我们的目的是从细小但编织得非常缜密的事实中推出大结论；通过把那些概括文化对于建构集体生活的作用的泛论贯彻到与复杂的具体细节的相结合中，来支持这些立论广泛的观点。

所以，不仅阐释要直接落实到最直接的观察层面上；这种阐释所依据的理论概念，也同样如此。我对科恩的兴趣，和赖尔对

眨眼示意的兴趣一样，来自一些再普通不过的一些观念。“语言混乱”模型——它认为社会冲突的发生，并非由于文化形态因虚弱、不确定、即将过时或疏忽而停止发生作用引起的，而是由于这些文化形态，就像谐摹眨眼示意，迫于非常局势或特殊意图而发生特殊作用引起的——不是我从科恩的故事里得到的。它是我受到同人、学生和前辈的指教又运用到这个故事里去的模型。

我们那条貌似无辜的“来路不明的信息”(a note in a bottle)，不仅描绘了犹太商贩、柏柏尔战士、法国殖民地总督的意义框架，甚至不仅描绘了他们互相之间的冲突，它证明了这样一种观点：修正社会关系的模式，就是重新安排经验世界的坐标。社会的形式是文化的内容。

八

有一个讲述某英国人的印度故事——至少我听上去是印度故事——他被告知世界立在一个平台上，那个平台立在一头大象的背上，大象又立在一只乌龟的背上。他问(也许他是个民族志学者；他们总是这样)：那只乌龟又立在谁的背上？回答是另一只乌龟。这只乌龟呢？“啊，先生，从那儿以后全是乌龟。”

情况的确如此。我不知道就科恩、酋长及“杜马利”的互相遭遇思考多长时间才算合适(也许早已超过了这个时期)；但我知道，不管思考多长时间，我都不能把它弄明白。我也从未彻底弄清我所写的一切，不管是在以下这些论文里，还是其他地方。而且比这更糟的是，陷得越深，就越不那么彻底。这真是一种奇怪的学问：它最有说服力的主张，也是根基最脆弱的主张；在这样的主张里，对于眼下问题的任何研究进展，都是在增加怀疑，其中包括你自己和他人的怀疑：你的路子恐怕不完全对。但正

是这个，以及用愚钝的问题来困扰那些敏感的人，就是一个民族志学者的所作所为。

逃避的方法有几种——把文化变成民间传说并加以收集；把它变成特点并加以列举；把它变成制度并加以分类；把它变成结构并加以把玩。但这些*毕竟是*逃避。事实上，恪守符号学的文化概念及其阐释性的研究方法，就是尊奉这样一种对于民族志主张的看法，借用现在流行的 W.B.加利的名言："基本上是值得争论的。"人类学或至少是阐释人类学，其学科进步的标志与其说是达成一致的尽善尽美，不如说是争论的精细化。

当你的注意力被单独提出这个论点的一方所独占时，你很难看清这一点。独白在这里没有什么意义，因为它得不出什么结论，只有不断的讨论。如果说本书收集的论文还具有什么重要性的话，它不在于所说，而在于所见：不仅人类学，而且整个社会研究，都对符号形式作用于人类生活的兴趣，有了巨大增加。意义，这个我们曾经巴不得交给哲学家和文学批评家去摆弄的难以捉摸、界定不清的虚假存在，现在又回到我们学科的核心部分里来。就连马克思主义者也引用卡西尔(Cassirer)；甚至实证主义者也引用肯尼思·伯克(Kenneth Burke)。

置身于所有这些情况当中，我自己一贯的立场是：一方面抵抗主观主义，另一方面抵抗玄奥主义；努力尽可能地使符号形式的分析密切联系具体的社会事件和场合，密切联系百姓生活的公众世界；通过协调，努力使理论的系统阐述和描写的阐释之间的关系不因对神秘科学的兴趣而受到掩盖。我从不敢苟同于这样一种观点：既然在这些问题上不能达到百分之百的客观性(的确如此)，我们何不放纵一下自己的感情。正如罗伯特·索洛(Bobert Solow)的评论：这就等于说，既然不存在完全无菌的环境，我们也可以在下水道里做手术。另外，我也不敢苟同于这样

一个主张:结构语言学、计算机工程学或其他高级思维形式将使我们在不懂它们的情况下也能理解人类。没有什么能比放任一种文化研究的符号学方法,使之成为直觉主义和炼金术的结合,更能迅速地使它发生动摇了——不管这种直觉得到何等优美的表达,这种炼金术被打扮得何等入时。

对于文化分析而言,永远存在这样一种危险:在寻找深伏在底层的乌龟时,它会迷失表层的现实生活——使人们在方方面面受到制约的政治、经济和分层的现实——和这些表层的现实生活建立其上的生物和物质的必要因素。避免它的唯一对策,从而避免把文化分析变成一种社会学的唯美主义的唯一对策,就是首先要使文化分析的目标对准这样的现实和这样的必要因素。我就是这样来写民族主义、暴力、认同、人性、合法性、革命、族群性、城市化、地位、死、时间,尤其是具体的民族为把这些东西置于某种可理解、有意义的框架之中的具体努力。

观察社会行动的符号层面——艺术、宗教、意识形态、科学、法律、道德、常识——不是逃脱现实生活的困境,寻求六根清净的最高境界,而是投身于这些困境当中去。阐释人类学的基本使命不是回答我们最深切的问题,而是让我们了解在其他山谷放牧其他羊群的其他人所给予的回答,从而把这些答案收入可供咨询的有关人类言说的记录当中。

注　释:

[1] S.K.Langer, *Philosophy in a New Key*, New York: A Mentor Book, 1948 (1942) p.18.——译者

[2] Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man*, New York: Whittlesey House, 1949.——译者

[3] 吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle 1890—?):现代英国哲学家,牛津大学教授,日常语言学派的核心人物。——译者

[4] 罗丹的雕塑:"思考者"。——译者

[5] protocol,哲学用语,指描述直接经验或直觉的命题。——译者

[6] a note in a bottle,"来路不明的信息":就像放在瓶子里漂到海上的便条一样,比喻场景脉络不明的信息。——译者

[7] 维特根斯坦著。格尔兹引用的英文版参见 *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1958.——译者

[8] 它在语言学中相当于"音位分析";在人类学分析中,不同于仅以文化要素为分析对象的"客位方法"(etic),注重当地文化中具有实际意义的概念、用语等,讲究从当地文化的内部看问题。参见 K. L. Pike, *Language in Relation to a United Theory of the Structure of Human Behavior*, Part 1, Clendale: Summer Institute of Linguistics, 1954。——译者

[9] 不仅其他民族的符号体系:人类学*可以*从它自己作为其中一部分的那个文化得到训练,而且越来越是这样;这是一个意义深远的事实,但因为它会引发几个棘手的、极特殊的第二类问题,我暂时把它放到一边。

[10] *Finnegans Wake* (1939),爱尔兰小说家 J. 乔伊斯(James Joyce 1882 ~ 1941)的小说。本小说采用了比《尤利西斯》更为隐晦的手法描绘出了梦幻世界与梦幻意识。——译者

[11] 层次的问题也是复杂的。基于其他人类学著作(比如列维—斯特劳斯)的人类学著作,当然可能属于第四层次或更高,而调查合作人经常甚至习惯性地进行第二层次的阐释——即后来为人所知的"本土模型"。在"本土"阐释可以提高到较高层面——对于马格里布人,只须想到伊本·哈勒顿;对于美国,只须想到玛格丽特·米德——的有文字文化中,这些事情变得格外复杂。

[12] 在这里,作者可能指法国 19 世纪的小说家 C. 福楼拜(Custave Flaubert 1821—1880)的小说《包法利夫人》中的人物。——译者

[13] C. 福楼拜的小说《包法利夫人》里的主人公。——译者

[14] Lyautey, Louis Hubert Gonzalve, 1854—1934,法国元帅,曾任法国陆军部长(1916—1917)和驻摩洛哥总监(1912—1916, 1917—1925)。——译者

[15] 该词的另一个意思是眨眼示意。——译者

[16] 更准确地讲，是“刻划”。事实上，多数民族志出现在书籍和文章之中，而不是电影、录音、博物馆陈列或其他等等之中；但即便在书籍和文章中，当然也存在照片、绘画、图解、表格等。人类学非常缺乏对表现方式的自觉意识（且不用说对这些表现方式进行试验）。

[17] 只要它强化人类学者在和调查合作人相处时把他看成人而非物的念头，有关“参与观察”的观念还是有价值的。但是，如果它使人类学者看不到自己角色的非常特殊、囿于文化的性质，自以为不仅是个怀有兴趣（在这个词的双重意义上［interest，有“意义”和“利益”二义。——译者］）的逗留者，那它就是我们不诚实的最强大的根源。

[18] 人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Kaspar Malinowski 1894—1942）基于特洛布里安德群岛而写的人类学古典民族志。——译者

[19] cloud chamber，一种观察原子、粒子运行轨迹的装置。发明者是英国物理学家，诺贝尔奖金获得者 C. T. R. 威尔逊（Charles Thomson Rees Wilson 1869—1959）。——译者

[20] depth psychology，研究无意识的心理学，例如精神分析。——译者

[21] 的确，这有些理想化。因为在临床应用中，各种理论极少被断然拒绝，只是越来越显得蹩脚、缺乏新意、牵强附会或空虚。在除了极少数人（尽管他们常常是热情高涨）以外所有人都对它们失去兴趣之后很久，它们还常常能够存在下去。的确，仅就人类学而言，它所面临的问题似乎主要是从文献中清除已经僵死的概念，而不是从中获得富于创新的概念。所以，理论讨论在很大程度上出乎人的意愿，是批评性的，而不是建设性的；其全部精力都献给了加速过时观念的死亡。随着这个领域的发展，我们会希望在我们的活动中，这种知识的“除草”工作不再是那样突出的一部分。但是，这是迄今为止的真实情况：过时的理论似乎总会改头换面，而不会寿终正寝。

[22] 以下各章的大部分不是针对摩洛哥而是印度尼西亚，这是因为我刚刚开始着手研究我那些需要研究的北非资料，这些材料大多是在最近才收集到的。印度尼西亚的田野调查时间是：1952—1954 年，1957—1958 年，和 1971 年；摩洛哥的田野调查时间是：1964 年，1965—1966 年，1968—1969 年和 1972 年。

（纳日碧力戈　罗红光　译）

第二编

2 文化概念对于人的观念的影响

法国人类学家列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)最近在他关于部落民观念研究的著作《野性的思维》[1]一书的结尾部分指出,科学的解释并不像我们通常想象的那样,存在于由复杂到简单的简化过程之中。相反,他说,科学的解释存在于用较易于理解的错综复杂的事物来取代较不易于理解的错综复杂的事物。就人的研究来说,我认为可以更深入地探讨,同时要争辩,解释常常在于用复杂图景代替简单图景,同时力图保持简单图景所具有的清晰的说服力。

我认为,清晰典雅仍然是一个普遍的科学理想;但在社会科学领域,实际发生的创造性进步,却常常是在与这样的理想背道而驰中出现的。科学的进步通常在于使以往看来是精彩简洁、但现在却简单得令人难以忍受的一系列见解逐渐复杂化。正是有了这样的觉悟之后,可理解性从而解释力,开始建立在列维—斯特劳斯所指的用盘根错节但可以理解的事物代替盘根错节但不可理解的事物的可能性上。怀特海(A. N. Whitehead)[2]曾经给自然科学提出"追求简单的解释但不相信它"的准则;对社会科学他也许会提出"追求复杂性并加以整理"的准则。

当然，文化研究好像遵循了这个准则而得到发展。一种科学的文化概念的出现，等于推翻了启蒙运动中占主流的人性观点，或者至少与此相关——不管任何其他支持或否定它的观点怎么说，这是一个简单明了的观点——代之以一个不仅更复杂而且及其模糊的观点。试图阐明这种观点，并重新建构一个易于理解的有关人性的表述，从此就成为对文化进行科学思考的基础。在以大大超出他们任何想象的规模，寻求复杂性并找到它之后，人类学家们开始陷入对它加以归纳整理的艰苦努力中。但还不能预见到它何时结束。

当然，启蒙运动时代的观点认为，人完全是自然界的一部分，就像在培根的推动和牛顿的指导下自然科学所发现的那样，也统属于普遍的结构一致性。简而言之，人性像牛顿的宇宙一样规则有序、完全不变和惊人地简单；其某些法则可能不同，但它们*毕竟是*法则。也许它们的一些不变性被地方特色所掩盖，但*毕竟是*不变的。

洛夫乔伊(A.O. Lovejoy)(这里我沿用的是他的宏大分析)通过摘自启蒙时期历史学家马斯库(P. Mascou)的引文，以常见于非著名作者的作品中的那种直率提出他的观点：

> 舞台布景(在不同的时间和地点)确实改变了，演员们也在改变他们的服饰和外表；但他们的内心活动却都是源于人类相同的欲望和热情，并在王国和人的无穷变化中产生其影响。[3]

现在却几乎不能鄙视这种观点；尽管我刚才随意提出了“推翻”的说法，也不能说这种观点已从当代人类学思潮中消失。无论在任何伪装和背景下，人就是人的概念一直未被“其他习俗、

其他野兽”所代替。

虽然它已经定型，人性本质的启蒙概念含有一些难以让人接受的意义，主要的一点，这次用洛夫乔伊本人的话说，是：“对于一个有理性的人来说，任何事物，其可理解性、可验证性及其事实上的确认，在限于特殊年龄、种族、气质、传统或状况的人们的时候，就[自发和自动地]缺乏真值和价值，或无论如何没有重要价值。”[4]随着历史和地区的不同，人类在信仰和价值观、习俗和制度上的广泛巨大的差异，对定义人的本性基本上不具备重要性。它包含的只不过是增大、歪曲、甚至掩盖和混淆人类的——永恒、一般、普遍的——真正人性。

因而，在一篇现在已经臭名昭著的文章里，约翰逊博士认为莎士比亚的天才在于“他的性格不因特殊地点的风俗而改变，不受其他世人的习惯的影响；不受只对少数人起作用的研究或职业的奇特性的影响；也不受偶尔出现的一时风尚和暂时观点的影响”。[5]拉辛(Racine)认为自己在古典题材戏剧上的成功，证实了“巴黎的品味……符合雅典的品味；那时令古希腊众多有教养的阶级落泪的相同剧情，也感动了我的观众”。[6]

精通英语的约翰逊和精通法语的拉辛提出这样的观点实际上显得滑稽，此外，这种观点的问题在于，不受时间、地点和环境、研究和职业、一时风尚和暂时观点影响的永恒人性的形象，也许是一个幻觉，人性可能会与他的处所、他的职业以及他的信仰如此纠缠不清，以致于不能把它们分开。正是出于对这种可能性的考虑，导致了文化概念的兴起和人类一致性观点的衰落。无论现代人类学断言其他什么东西——看起来人类学在不同的时间里已经断言了几乎所有的事情——我们坚信，不被特定地区的风俗改变的人事实上是不存在的，也永远不曾存在过，最重要的是，事情的本质也不可能存在。没有也不可能有这样一个

后台，从那里我们能看一眼马斯库的演员作为“真实的人”，演完了戏，穿着便装闲逛，毫无掩饰地展示他们本能的欲望和自发的热情。他们会改变自己的角色，改变行为方式，甚至改变他们扮演的戏剧；但是——当然像莎士比亚自己评价的那样——他们永远都在演戏。

这种情况使人的自然、普遍和永恒的属性与人的传统、地方和多变的属性之间的区分很困难。事实上，作这样的区分是伪造人类状况，或至少是严重的歪曲。

以巴厘人的神灵附身为例。巴厘人陷入极度的游离恍惚状态，并作出各种惊人的举动——拧断活鸡的脑袋、用匕首捅自己、疯狂地四处摔自己、说粗话、表演非凡的平衡技术、模仿性交动作、吃粪便等等——比我们多数人入睡要容易得多、迅速得多。神灵附身状态是各种仪式的关键部分。在有的仪式上，会有五六十个人一个接一个地倒下（如一位观察者所说，“就像燃放的一串鞭炮”），在五分钟到几小时之后苏醒过来，对他们的所作所为完全没有意识，尽管记忆缺失，却相信自己已经有了一个人所能有的最奇特的让人深深满足的体验。从这一类事例和人类学家发现、调查和描述的成千上万个类似的特殊事例中，我们对人性有何认识？巴厘人是一种独特的人，是南洋的火星人？他们和我们基本上完全一样，只是有一些我们碰巧没有的纯属偶然的奇特习俗？他们是天赋的甚至是本能驱使的而不是别的原因？或者是人性本不存在，人是纯洁的，就是他们文化的造物？

正是在这些全都不能令人满意的解释中，人类学试图寻求更切实可行的关于人的概念，在这样一个概念中，文化以及文化的多样性得到考虑，而不是被作为怪想和偏见而一笔勾销。但同时，在这个概念中，田野的支配原则“人类的基本同一性”也不

能变成空洞的话语。就人的研究而言，迈离人性统一观的巨大一步，是离开伊甸园。接受跨时空的风俗多样性的观点，并不仅仅涉及服装和面目、舞台布景和戏剧假面；也要接受人类的本质与其表达同样多样的观点。在这样的反思后，一些牢牢固定的哲学锚具已经松开，开始摇摇晃晃地漂向充满危险的水域。

之所以说危险，是因为如果抛弃这个观念，即在其习俗"之后"、"之下"、"之外"寻找大写的人，代之以在习俗"之中"寻找不大写的人的观念，我们就会遇到"人"从视野里完全消失的某种危险。他不是毫无保留地融入他的时间和空间，变成他那个时代的产物和十足的囚徒，就是应征入伍，成为托尔斯泰笔下大军中的一个士兵，被某种自黑格尔以来就困扰我们的可怕的历史决定论所吞没。在社会科学领域，我们已犯过、从某种程度上说仍在犯着这两种错误——一个打着文化相对论的旗帜前进，另一个打着文化演进的旗帜。但我们也曾经，并更通常地，试图通过从文化模式自身寻找人类存在的确定性因素来避免它们；尽管这些因素的表现并不始终如一，但其特征是明显的。

二

在大量习俗中对人进行定位的努力有几个取向，采取了不同策略；但它们全部或实际上全部按照单一的总体理性战略来行事：我愿意称之为关于人类生活中生物、心理、社会和文化的因素之间关系的"地层学"观念，以便抓住它的把柄。在此观念中，人是"分层"的合成物，每个都位于它下面那个层面之上，支持着它上面那些层面。当我们对人作分析时，一个层面一个层面地加以剥离，每一个这样的层面本身是完备和不能再简化的，显露出下面另一个相对不同种类的层面。一层层剥去这些层

面，我们就会发现底层的心理因素——“基本需要”或其他等等——这些因素支持它们并使它们成为可能。剥去心理因素，我们就可见到整个人类生活大厦的生物学基础——解剖学、心理学和神经学上的基础。

除了确保既定学科的独立自主这样一个事实，这类概念化过程的吸引力在于，它似乎使我们能够两者兼得。我们没有必要断言人类文化就是他们所拥有的一切，进而声称它即便如此也是他们属性中的本质的、不可简化甚至最重要的组成部分。文化事实可以在非文化事实的背景中得到解释，但无须将文化事实溶入非文化事实的背景中，也无须将这种背景溶入这些文化事实中。人是等级分层的动物，是一种进化的沉积，在它的定义中每个层次——器官的、心理的、社会的和文化的层次——都有既定的和不可争议的位置。为了了解人的真正本质，我们不得不把各种相关学科——人类学、社会学、心理学、生物学——的发现互相叠加起来，就像许许多多的波纹图案；做完这以后，文化层面最重要的性质，也是人类独有的特性，将自然显现出来，正如它本身必须要告诉我们人究竟是什么。18 世纪的人类形象，是脱去文化外衣后出现在我们面前的赤裸裸的智者；而 19 世纪末 20 世纪初的人类学用穿上文化外衣出现的变形动物的形象代替了前一种人类形象。

在具体调查和特别分析的层面上，这一宏大战略首先着手探索文化的普世性因素和经验一致性因素，尽管全世界和各时代的习俗有多样性，但可以到处找到几乎同形的这样的普世性因素和一致性因素。其次，致力于把这些普世性因素（一旦找到）和人类生物学、心理学和社会组织的既定常量联系起来。如果能够从一系列杂乱的世界文化现象中，找出和文化的所有这个地方变体共有的一些习俗，进而如果能够在亚文化层面上，以

一种确定的方式把这些习俗和某种恒定的参照点联系起来，那么，至少可以取得一些进展，指明哪些文化特征对于人类生存是必不可少的，哪些仅仅是偶发的、边缘的和装饰的。这样，人类学就能确定与生物学、心理学或社会学以同样方式提供的维度相应的，有关人类概念的文化维度。

从本质来说，这不是一个全新的观念。"人类同见"(*consensus gentium*)的观念——这种观念认为会找到一些所有人类都认为是正确、真实、公正或美妙的事物，从而这些事物在事实上也正确、真实、公正或美妙——曾经在启蒙时代存在过，也许还在所有时代和地区都存在。这是几乎所有的人迟早会意识到的那些观念中的一个。但是，它在现代人类学中的发展——从20年代克拉克·威斯勒(Clark Wissler)精心阐述的他所称的"普遍的文化模式"，经过40年代B.马林诺夫斯基提出的"普遍制度类型"的清单，直到二战期间和二战以来，G.P.默多克(G.P. Murdock)精心炮制的一套"文化公分母"——增加了一些新内容。用"人类同见"理论家中也许是最具说服力的C.克拉克洪的话说，它增加了这样一种观念，即："文化的某些方面所特有的形式，完全是由历史偶然性造成的；其余方面则受到可恰当地称为普遍性力量的剪裁。"[7]如此一来，人类的文化生活就一分为二：一部分如马斯库的戏装，独立于人类的牛顿式"向心运动"；一部分是由这些运动本身发散出的。随之而来的问题是：这种介于18世纪和20世纪的折衷办法是否能真地站住脚？

它能否站住脚，取决于建立在亚文化现实上的文化的经验普世性方面，和没有建立在亚文化现实上的经验的可变性方面，两者之间的二元论是否能建立并得到维持。它依次要求：(1)提出的普遍原则应是实质的而不能是空洞的范畴；(2)它们要特别地基于生物学、心理学和社会学过程，而不仅仅是与"潜在的现

实”有模糊的联系；和(3)它们可以被令人心服地证明是在一个人性定义中的核心要素，与之形成对照，极大量的文化特质在重要性上显然处于次要地位。鉴于所有这三点，我认为“人类同见”论在所有这三点上都失败了；它不是接近而是远离了人类状况的实质。

这些前提条件的第一个条件——提出的普遍原则应是实质性的而不能是空洞的或接近空洞的范畴——之所以没有得到满足，是因为它不可能被满足。在断言例如“宗教”、“婚姻”或“财产”是经验性的普遍原则，和给予它们大量的特殊内容之间存在逻辑矛盾，因为说它们是经验性的普遍原则，意味着有相同的内容，而说它们有相同的内容，则是无视它们并非如此这样一个不争事实。如果一般地模糊地定义宗教——例如，定义为人对现实的最基本的取向——那么，我们就不能同时为这个取向赋予一个高度“具体情况具体分析”的内容；道理很简单，因为在精神恍惚的阿兹台克人中，构成其现实取向的最基本的成分，从人祭的胸腔内活生生地掏出跳动的心脏举向天空，不同于在不动声色的祖尼人中的构成其现实取向的最基本成分：他们举行大规模的祈祷舞，向仁慈的雨神乞雨。印度人的极端仪式主义和无约束的多神崇拜所表达的什么是真正的“真实”的观点，非常不同于伊斯兰教逊尼派坚定的一神教和严格的教法遵从主义。甚至当我们真的试图降低抽象程度，像克拉克洪那样断言，说来世的概念是普遍的；或者像马林诺夫斯基那样断言，说天命的意识是普遍的，也都会受到同样矛盾的困扰。要使来世概念的普遍化对孔教信徒和加尔文教信徒、佛教禅宗信徒和藏传佛教信徒都同样成立，我们就必须用最普通的术语来定义它，确实，它在事实上如此普通化，以致于似乎在实际上丧失了任何力量。同样，包括那伐鹤人和特洛布里安德人的神人关系的观念在内的

任何天命意识的概念，也不例外。与宗教相同，婚姻和贸易以及所有其他 A.L.克娄伯恰如其分所称的“虚假的普遍原则”，一直到看来如此可感知的诸如“栖身之地”的事物，也都是如此。各地的人都结婚生子，有某种你我意识，以某种方式免受日晒雨淋，这些既不是假的，从某种观点看也不是不重要；但它们对于真实、逼真地为人类画像而不是画那种关于凡夫俗子的漫画，几乎没有多大的帮助。

我希望我的观点应该是明晰的，而且不久会越发明晰；我的观点不是说不存在人之所以为人的普遍性（例外的是，他是一种极端多样性的动物），也不是说文化的研究对揭示这种普遍性没有任何贡献。我的观点在于，这种普遍性不是通过对文化普遍原则的培根式的调查来发现的，不是通过对世界各民族的民意测验，以寻求事实上并不存在的“人类同见”。此外，试图这样去做的努力，恰恰导致整个这种方法本来应当避免的那种相对主义。“祖尼文化崇尚节制，”克拉克洪写道，“夸扣特尔（Kwakiutl）文化鼓励个人出风头。这些价值观形成反差，但在坚持这些价值观的同时，祖尼人和夸扣特尔人都遵从于普遍的价值：崇尚自己文化的独特规范。”[8]这是纯粹的闪烁其辞，但它只能比整体文化普遍原则的讨论更明显，并不比这种讨论更闪烁其辞。无论如何，假使我们能说，如赫斯克维茨（M.J. Herskovits）所说的那样，“道德是一种普遍原则，同样对美的欣赏和一些真理的标准，也属于普遍原则，”如果我们像他那样不得不随后加上一句：“这些概念的多种形式，只不过是表现它们的那些社会的特殊历史经验的产物，”[9]情况会怎么样？我们一旦放弃一致论，即便像“人类同见”论者那样只是部分地、不确定地放弃它，那么相对论就会成为真正的威胁；但只要充分正视人类文化的多样性，如祖尼人的节制和夸扣特尔人的风头主义，并将它们包括在我们

关于人的一系列概念中，而不是用模棱两可的重复和无力的陈词滥调绕开它们，我们就可避免这种威胁。

当然，陈述兼有实质性内容的文化普遍原则的困难，也造成对满足“人类同见”论所面对的第二种前提条件，即把这种普遍原则建立在特别的生物学、心理学或社会学过程的基础之上的障碍。但问题还不止于此：对文化与非文化因素之间关系的“地层学”的概念化过程，更加有效地阻碍了把这种普遍原则建立在生物学、心理学或社会学过程的基础之上。一旦文化、心理、社会和有机体被转化成本身完整自足的不同的科学“层面”，就很难将它们再聚拢在一起。

努力这样做的最通常的方法，是借助所谓的“恒定参照点”。引用关于这种战略的最著名的陈述之一——由 T.帕森、克拉克洪、O.H.泰勒和其他学者在 40 年代早期所写的备忘录《论社会科学诸领域的共同语言》——这些参照点可以发现于

> 社会体系的性质中，社会个体成员的生物学和心理学属性中，他们生活和活动的外部环境中，社会体系的必要合作中。在[文化]中……这些结构“焦点”从未被忽视过。必须在某种程度上“适应”或“考虑”它们。

文化的普遍原则被认为是对这些不可逃避的现实的具体反应，是与这些现实达成妥协的制度化方式。

因此，我们的分析就涉及使推断的普遍原则与假想的基础需要相适应，并试图证明两者之间存在某种切合性。在社会的层面上，要涉及这样一些不争事实：为了存在下去，所有的社会都必须再生产它们的成员资格或分配商品和服务，进而再生产普遍性的某种形式的家庭或某种形式的商业。在心理学的层面

上，则求助于诸如个人成长之类的基本需要——从而随处可见的教育机构——或人类的普遍问题，例如恋母情结的窘境——从而惩罚神和养育女神。在生物学的层面上，存在饮食习俗和医疗程序。如此等等。行动方针在于，要观察人类这种或那种基本需求，然后努力表明这些普遍的文化诸方面，再借用克拉克洪的话说，受到这些需求的"裁剪"。

同样，这里的问题并不完全在于这种一致是否以普遍的方式存在，而在于弄清这种一致是否并非是松散和不确定的。将一些人类制度与科学（或常识）告诉我们是属于人类生存需要的那些东西联系起来并不困难，但要用明确的方式表述这些联系就非常困难了。不仅几乎任何一项制度都为多重的社会的、心理的和有机体的需要服务（所以，说说婚姻只是再生产的社会需要的反映，或饮食习俗是新陈代谢的需要，是拙劣的鹦鹉学舌），而且无法用任何精确和可验证的方式来表述确信有效存在的层次间的关系。不论第一印象如何，这里无意认真努力地将生物学、心理学、甚至社会学的概念和理论应用到文化分析上（当然，甚至没有相反的建议），只是把据信是属于文化和亚文化层面的事实并置起来，以便使人们隐约感觉到它们之间存在某种联系——一种隐藏的"裁剪"。这里根本不存在理论整合，仅仅是独立发现之间的如此直觉的相互关联。即便求助于"不变参照点"，我们也永远不能用这种分层的方法，我们也永不能在文化因素和非文化因素之间构建真正的功能性相互关联，只能提供多少有些说服力的类比、比较、暗示和近似。

然而，即便我错误地（应该承认，许多人类学家都会这样认为）宣称，"人类同见"论既不能产生实质性的普遍原则，也不能产生用以解释这些原则的文化现象和非文化现象之间的特殊联系，问题仍然存在：这样的普遍原则是否应作为人的定义中的核

心要素，人类最低公分母的观点究竟是不是我们的追求的东西。当然，现在这是一个哲学问题，不是一个科学的问题；但是，那种认为人性的本质最明显地表现在普遍的人类文化特征之中而不是表现在为某个民族所特有的文化特征之中的观念，是我们无须认同的偏见。难道我们是通过了解这些普遍的事实——人类在各地都有某种"宗教"——或通过了解这种或那种的宗教的丰富性——巴厘人的阴魂附身或印度人的仪式主义、阿兹特克人的人祭或祖尼人的雨舞——来了解人类的吗？作为对我们本质的评论，难道"婚姻"是普遍的（如果是的话）这样一个事实，与涉及喜马拉雅的一妻多夫制、澳大利亚奇异的婚姻规则或非洲班图人周密的彩礼制度的这样一些事实，同样尖锐吗？认为克伦威尔恰恰作为最古怪的人而成为当时最典型的英国人的那种评论，也与我们这里的讨论不无关联；也许正是在人们的文化独特性中——在他们的奇特性中——可以发现关于人类的一般属性意味着什么的一些最富启发性的启示；而科学人类学对于建构或重新建构人类概念的主要贡献，就在于告诉我们如何发现这些独特性。

三

当人类学家面对人的定义问题时，总是绕开文化特殊性，代之以冷漠的普遍原则，从中寻找庇护，这主要是由于他们面对人类行为的极端多样性，常常受到对历史决定论的恐惧和生怕卷入文化相对论漩涡的恐惧缠绕，这种恐惧使人如此惊魂不定，以致于让他们失去了任何确定的方向。这种恐惧也并非完全没有道理：露丝·本尼迪克特的《文化模式》可能是国内出版的最畅销的人类学著作，它有一个奇怪的结论，认为一个群体的任何偏

好，都值得另一个群体的尊重，这或许只能说是一个人因过分投入马克·布洛克(Marc Bloch)所说的“了解独特事物的刺激”而陷入窘境的最显著的例子了。但是，这种恐惧是一种妖怪。除非一个文化现象是普遍性的经验，否则不能反映任何人性，这种观念与因为镰形血球贫血症不是普遍的(幸亏如此)，所以它不能告诉我们任何关于人类遗传过程的情况这样一种概念一样，都具有类似的逻辑。现象是否具有经验上的普遍性，对科学并不关键——否则为何贝克勒耳(Becquerel)会对铀的奇特变化如此感兴趣？——关键在于它们是否能揭示其下的持久的自然过程。一粒沙里看世界并不仅是诗人玩的花样。

简而言之，我们需要在多样的现象中寻求系统的关系，而不是在类似的现象中寻求实质的认同。我们要想有效地这样去做，就需要放弃那种关于人类存在诸多方面之间关系的“地层学”概念，代之以综合概念；即在这样一种概念中，任何生物学的、心理学的、社会学的和文化的因素，可被视为单一分析体系中的变项。社会科学中共同语言的建立并不仅是专业名词的协调，也不是制造新的术语(更糟)；也不是为整个领域加上单个一套类别。这项工作是要把不同类型的理论和概念整合起来，以便人们能够系统阐述体现目前在不同研究领域隐藏的那些发现的命题。

为了从人类学方面努力作出这样一种整合，以得到一个更准确的人的形象，我想提出两个观点。第一是最好不要将文化看作是具体行为模式的复合体——一系列风俗、惯例、传统、习惯——总的说来就像直到现在都是如此的状况一样，而是看作一套控制机制——计划、食谱、规则、命令(电脑工程师称“程序”)——用以控制行为。第二个观点是，人类恰恰是极端依赖这种超遗传的、身体以外的控制机制和这种文化程序来指导自

身行为的动物。

这两个观点都不是全新的，只是近来人类学和其他科学（控制论、信息理论、神经病学、分子遗传）的一些发展，使我们更易于对它们作精确表述，在某种程度上赋予它们过去不曾有的经验支持。从而，通过对这种文化概念以及对文化在人类生活中的作用的重新表述，我们就得到了一种不那么强调其行为在不同时空中的经验共性，而是强调用来将其内在能力的广泛性和不确定性约简为其实际才能的非广泛性和确定性的机制的关于人的定义。关于我们的最重要的事实之一，也许最终在于，我们开始都具有相应于成百上千种生活的自然条件，但我们最终只选择了一种生活。

文化的"控制机制"观始于人类思想基本是社会的和大众的这样一种假设——他的自然生活环境是庭院、市场和城镇中心广场。思维不包括"在大脑中发生的事物"（尽管在那里和其他地方发生的事物，是它得以发生的前提条件），但包括 G.H.米德和其他人所称的重要符号的交流——主要是词语，但也包括手势、绘画、音乐、机械装置如钟表，或自然物品如珠宝——实际上包括任何脱离了单纯现实性、被用来为经验赋予意义的任何事物。从任何特定个人的观点看，这种象征符号主要是后天赋予的。在他出生的时候，就发现它们已经存在于当下的社区中，而且它们只有他或许能或许不能加以干涉的某些增减和部分改变，并在他死后继续保持流通。当他活着的时候使用或部分使用它们，有时是有意地和小心地使用，绝大多数时间是随意和自发地使用，但在头脑中总是保持同样一个目标：为他所经历的事件赋予一个结构，借用约翰·杜威生动的说法：使他自己适应"经验性事物的当下流向"。

人类如此需要这样一种启示性的符号源，来找到自己在世

界的位置，因为在他身体中与生俱来的那种固有非符号源，只能发出如此漫射的光。低等动物的行为模式，至少在相当大的程度上，与它们的身体结构同时遗传而来，遗传信息源在很狭小的变化范围内指挥它们活动，变化范围越狭窄、越彻底，动物越低等。对于人类而言，与生俱有的是极其普通的反应能力，尽管这些反应能力有可能使人类行为具有极高的可塑性、复杂性——并且在一切都运转正常的广泛场合下——和有效性，但很少得到准确的调节。那么，这是我们论点的第二个方面：没有文化模式——符号的有意义组织系统——的指导，人类的行为实际上是不能控制的，只是一些无序的无谓行动和感情爆发，他的经验实际上杂乱无章。作为这些模式的积累总和，文化不仅仅是人类存在的一种装饰，而且是——其特殊性的主要基础——它不可缺少的条件。

人类学中用以支持这种观点的一些最具说服力的证据，出自近来我们在曾被称为人类的诞生方面的理解上的进展，这种诞生即为：智人从他的一般灵长类背景中产生出来。在这些进展中有三项至关重要：(1)抛弃了有关人类体质进化和文化发展的关系方面的序列的观点，赞同相互重迭或互动的观点；(2)发现使现代人类从最直接的祖先产生出来的主要生物学演化，出现在中枢神经系统，尤其是大脑；(3)意识到人类在身体方面是不完备、不完善的动物，使他最明显地区别于非人类的，不是他单纯的学习能力(尽管这是伟大的能力)，而是在他能发挥任何社会作用之前*必须*学习多少东西和*必须*学习哪些特殊种类的东西。下面我要依次讨论这些问题。

关于人类生物进步和文化进步之间关系的传统观点认为，前者即生物进步实际上在后者即文化进步开始之前就已经完成。也就是说，这也是一种地层学式的过程：人类的体质进化，

借助基因多样性和自然选择的普通机制，达到这样一种地步：其解剖学结构或多或少发展到我们今天所观察到的状况；接着文化发展开始启动。在人类种系发生学的某个特殊阶段上，某种边缘性的遗传变化使人类能够制造和承载文化，从那以后，人类对环境压力的适应形式几乎完全来自文化，而不是来自遗传。因为人类遍布全球，他们在寒冷的气候中穿毛皮，在温暖的气候中穿腰布（或根本不穿衣服）；他们没有改变自己对环境温度的内在反应模式。他们制造武器，以便扩大他们遗传的捕猎能力；他们烧煮食物，以便使大量种类的食物可以被消化。这个故事还没有完：当人类跨越了某种智力界限之后，变得能够通过教育向他们的后代和邻人传递"知识、信仰、法律、道德、习俗"（引用爱德华·泰勒爵士经典文化定义中的项目），也能够通过学习从他们的祖先和邻人那里获得这些知识，这时，人变成了人。在这不可思议的时刻之后，人科动物的发展几乎完全依赖文化积累和传统习俗的缓慢增长，而不是像多少世纪以前那样依靠身体器官的进化。

唯一的问题在于，这样的时刻看来并没有存在过。据最近的估计，人属动物花去数百万年的时间才完成了向生活的文化模式的过渡；这种过渡以这样一种方式绵延：它涉及的不是一两种边缘性遗传变异，而是遗传变异的一个长期、复杂和紧密有序的序列。

近来的观点认为，从最近的前智人背景演化成智人即现代人的过程，肯定始于大约四百万年前，当时出现了著名于今世的南方古猿——所谓东非和南非的猿人——也仅仅是大约在二三十万年前智人本身出现之后，才到达进化的顶点。这样，由于在某些南方古猿中，似乎存在至少是初始形式的文化（或者如果你愿意的话，是原文化）活动（简单的工具制造、狩猎等等），所以，

正如我所说，在文化起源和我们今天所熟悉的人的出现之间，存在大大超过一百万年的重合。准确的日期——只是推测的，以后进一步的研究也许会在某个方面加以改变——并不关键；关键的是存在时间的重合，而且是非常持久的重合。人类种系发生史的最后一些阶段（无论如何，迄今为止是最后的），与人类文化史的一些初始阶段，都发生在同样一个伟大的地质时代——所谓的冰川期。文化的人有生日，动物的人则没有。

这里的意思是，可以说，文化不是被附加在完善的或实际上完善的动物身上，而是那个动物本身的生产过程的构成要素，是核心构成要素。整个冰川时代缓慢、渐进、几乎冰川般运动的文化成长，改变了形成中人类所承受的自然选择压力的平衡，以致于在人类的进化中起到了主要的指导性作用。工具的完善、有组织的狩猎和采集活动的采用、真正家庭组织的开始、火的发现、和最至关重要的（尽管现在还极难追溯其任何细节）为了适应环境和交流而越来越依赖于有意义的符号体系（语言、艺术、仪式、神话）以及自我控制，所有这些都为人类创造了一个他们必须适应的新环境。随着文化以无限小的进步渐渐积累和发展，选择优势被赋予那些在种群中最能利用它的个体——出色的猎手、持之以恒的采集者、熟练的工具制造者、机智的领导人——直到曾经是小脑量的原人——南方古猿——变成了大脑容量的完善的人类——智人。在文化模式和身体、大脑之间，产生了积极的反馈系统，它们在这个反馈系统中互相制约着对方的发展；在这个反馈系统中，对工具的越来越多的使用、手部的解剖变化、拇指对于皮质的不断扩大的代表作用，它们之间的互动只不过是那些更加生动的例子中的一个。通过使自己服从以符号作为中介的程序的控制，以便生产人工制品，组织社会生活或表达情绪，人类（即便是无心地）决定了他们自己生物归宿的

最高阶段。从字面上但毫不夸张地说，人类(尽管不是有意地)创造了自己。

正如我提到的那样，尽管在人属动物的成形时期他们的整个体质结构出现了一些重要变化——在颅形、牙齿、拇指大小等等方面——但最重要、最富戏剧性的变化，显然是发生在中枢神经系统中的那些变化；因为在这个时期，人脑特别是前脑，增加到现在这样一种比例失衡的地步。这里的技术问题是复杂难解和存在争论的；问题主要在于，尽管南方古猿的躯体和手臂的外形与我们的差别不是很大，而且骨盆和腿的构造至少与我们现在的极其相似，但他们的大脑容量几乎不比现在的猿类大——这就是说，是我们现在大脑容量的三分之一到二分之一。真人与原人的区别，显然不是总的体形，而是神经组织。文化和生物变化的重合时期似乎突出地集中在神经的发展上，也许涉及各种不同活动的精细化——手的活动、两足行走等等——这种精细化具有已经牢固确立的解剖学基础——活动的肩和手腕、变宽的髂骨等等。就它本身而言，也许这并不完全令人惊讶；但是，结合我已经说过的那些情况考虑，我认为它暗示了某种人是怎样一种动物的结论，这个结论不仅非常不同于 18 世纪的结论，也不同于仅仅 10 年或 15 年前的人类学结论。

毫不隐讳地说，它意味着不存在独立于文化之外的人性。没有文化的人不会是戈尔丁(Golding)《苍蝇之王》中不得不依赖原始动物本能的聪明的野蛮人；也不是启蒙时期原始主义的自然贵族，或甚至不像古典人类学理论可能暗示的那种出于某种原因没有能够充分发挥自己的才智的内秀的类人猿。没有文化的人类将是几乎没有什么有用本能的无可救药的怪物，它们只有极少可知的情感，缺乏智力：智力上的残疾人。因为我们的中枢神经系统——尤为特别的是它的最大荣辱所在，即新皮

质——主要地在与文化的互动中成熟起来，没有有意义的符号系统的指导，它就不能指导我们的行动或组织我们的经验。冰川期给我们带来的变化，是我们被迫放弃对自己行为有规则的、准确的和详细的遗传控制，代之以对自己行为的灵活的、适应性的、更一般化但当然也同样真实的遗传控制。于是，为了提供我们的行动所必须的额外信息，我们被迫越来越多地仰仗文化源——积累起来备用的有意义的象征符号。所以，这些象征不仅是我们生物的、心理的和社会存在的表达、工具或相关因素；它们也是我们存在的先决条件。的确，没有人类，就没有文化；但同样，而且更重要的是，没有文化，就没有人类。

我们总体上是不完备或不完善的动物，借助于文化——不是通过普通的文化，而是文化的极特殊形态——来使自己完备或完善：多布安人(the Dobuan)和爪哇人、霍皮人和意大利人、上流阶级和底层阶级、学者和商人。人类巨大的学习能力和可塑性经常受到关注，但比这更为至关重要的是，他们极端依赖一种特别的学习：掌握概念、理解和应用特殊的符号意义系统。河狸筑坝、鸟儿筑巢、蜜蜂确定蜜源、狒狒组成社会群体、老鼠交配，根据的最主要是建立在它们的基因编码的指令之上并被适当的外部刺激模式唤起的学习形式：物质的钥匙插入生物体的锁头。但是人类修筑堤坝和窝棚、确定食物来源、组织自己的社会群体或选择性伴侣，则是在流程图和蓝图、狩猎知识、道德体系和审美判断的指导下完成的：概念结构铸造了无形的才干。

我们生活在一个如同一位作家所说的“信息沟”里。在我们的身体告诉我们的知识和我们为了生活而必需的知识之间，存在一个我们必须自己去填充的真空，我们用文化提供的信息(或错误的信息)来填充它。人类行为的本能控制和文化控制之间的界线，是一条划分不明确和游移不定的界线。实际上，某些

事情完全是靠本能控制的：就像鱼不需要文化的指导也能学会游动一样，我们也不需要文化的指导也能学会呼吸。但几乎完全可以肯定，其他东西则主要和文化有关；我们不会试图根据遗传来解释为什么一些人相信计划经济，而其他人相信自由市场，尽管这也许是一种有趣的练习。当然，几乎所有人类复杂行为，都是这两者互动和非累积的结果。我们说话的能力确实是天生的；但我们说英语的能力肯定是文化的。由于愉悦的刺激而微笑，由于不愉悦的刺激而皱眉头，肯定在一定程度上是由遗传决定的（甚至类人猿闻到讨厌的气体时也会作苦相）；但讽刺的笑和嘲弄地皱眉头，同样也肯定是由文化决定的，或许可以用巴厘人所认为的疯子来说明：他就像美国人，本来没什么可笑，他却笑。在我们的基因规定的我们生活的基本大纲——说话或笑的能力——与我们事实上的确切所作所为——用某种音调讲英语，在微妙的场合中神秘地微笑——之间，存在一系列复杂的有意义的象征符号，我们在这些象征符号的指导下把前一种变成后一种，即把大纲变成活动。

我们的观念、价值、行动甚至我们的感情，如同我们的神经系统本身，都是文化的产物——确实是由我们与生俱来的嗜好、能力和脾性加工制造的产品，但不管怎么说，毕竟是制造出来的。加尔特雷教堂（Chartres）由石头和玻璃建成，但它并不仅仅意味着石头和玻璃，它是教堂；而且不仅仅是教堂，它是由一个特定社会的某些成员在一个特定时间内修筑的特定教堂。要理解它的意义，要感知它是什么，你需要了解的，就不能限于石头和玻璃的属性，不能限于所有教堂的共同点。你同样需要理解——在我看来是最关键的——关于上帝、人和建筑之间关系的特殊概念；既然这些概念支配了这个建筑的建造，那它也就体现了这些概念。对人类来说也是如此：他们当中没有一个人例

外，都是文化的造物。

四

无论启蒙运动和古典人类学之间表现出何种差异，它们对人性定义所采用的方法有一个共同点：它们基本上都是类型学的。他们努力将人的形象构筑成一个模式、一个原始型，一个柏拉图的观念或亚里士多德的形式，对这些而言，实际上的人——你、我、丘吉尔、希特勒和婆罗洲的猎头者——都不过是它们的镜象、畸象或类象。对于启蒙运动的情况来说，这种基础类型的要素，是通过剥去实际人的文化装饰再看剩下的是什么来揭示的——自然人。对古典人类学而言，这类要素则是通过从文化中分解出共性然后看会出现什么来揭示的——同感人。无论哪一种情况，其结果都普遍等于研究科学问题的所有类型学方法所得到的结果：个体间的差别和个体组成的群体间的差别退居次要地位。个性开始被看作是相对于一个真正科学家的唯一合理研究对象（基础的、不变的和常规的类型）的古怪、独特和偶然变态的东西。这种方法，无论它得到多么系统详尽的阐述和机智的辩护，淹没了活生生细节，使之成为僵死的模式：我们在追求形而上学的存在，即大写的人；为了这个目的，我们牺牲了我们实际遇到的经验的存在，即小写的人。

然而，这种牺牲既无必要，也无意义。在普通理论理解和依据环境理解之间，在概观与精细入微的眼光之间，不存在对立。事实上，我们正是根据其从个别现象得出一般性命题的能力，来判断一种科学理论——毋宁说是科学本身。如果我们想发现人的总和是什么，我们只能在人是什么中寻找答案：人的属性首先是多样性。我们正是通过理解这种多样性——其范围、性质、基

础及其含义——才能够构建一种人性的概念，它不是统计学的幽灵，也不是原始主义的梦想，既有实质性内容，也有真理性。

现在终于可以回到我的主题了，即文化概念对人的概念的强烈影响。当文化被看作是一套控制行为的符号手段和体外信息源时，它在人天生能够变成什么和他们实际上逐一变成了什么之间提供了链接。成为人类就是成为个人，我们在文化模式的指导下成为个人；文化模式是在历史上产生的，我们用来为自己的生活赋予形式、秩序、目的和方向的意义系统。这里指的文化模式不是一般的，而是独特的——不仅仅是"婚姻"，而且是关于什么是男人、什么是女人，夫妻间如何相处或谁和谁结婚合适等一套特殊的观念；不仅仅是"宗教"，而且是对因果轮回的信仰，或是过斋月，或是剽牛祭祀。人的定义，既不仅仅依据他的天生能力，就像启蒙运动所追求的那样；也不仅仅依据他实际的行为，就像许多当代社会科学追求的那样；而是要依据它们之间的联系，依据前一种转化为后一种、他的遗传潜能凝聚到他的具体活动中的方式。我们正是透过人的生涯，透过他生涯的特殊进程，看到了他的属性；尽管文化只是决定那个进程的一个因素，但很难说它是最不重要的。正如文化把我们塑造成一个单一物种——无疑文化还在继续塑造我们——它也把我们塑造成单个的人。它既不是一种不变的亚文化自我，也不是既定的跨文化一致性，而是我们共同面对的现实。

非常奇怪——尽管回头一想，也许不那么奇怪——我们的许多研究对象比我们人类学者自己更能清楚地认识到这一点。举例来说，在我做过大量工作的爪哇，人们非常直截了当地说："成为人类就是要成为爪哇人。"小孩、举止粗鲁的人、呆子、疯子、声名狼藉的恶人，被说成是 *ndurung djawa*："还没有成为爪哇人。"一个正常的成人，能够按照高度考究的礼仪体系行事，拥有

对音乐、舞蹈、戏剧、织物图案的优雅的审美力，对身处每个个人内觉意识之寂无中的神灵的微妙提示有悟性，这样的人被称为 *sampun djawa*："已是爪哇人"，即已经成为人类。成为人类不仅仅是只会呼吸；还要学会通过类似瑜伽的技巧控制自己的呼吸，以便能在呼吸中听到真主的圣音念诵他自己的名字——hu Allah(安拉)。这不是简单的说话；而是在恰当的社会场合，以恰当的语调和恰当的模棱两可的旁敲侧击，使用恰当的词句说话。它也不是简单的吃东西；而是喜好以某种方式烹调的某种食物，并在享用这些食物的时候，严格地遵循用餐礼仪。它甚至也不是简单的感觉；而是感觉某种非常特殊的爪哇人的(基本上不可翻译)情绪——"耐心"、"超脱"、"顺其自然"、"尊敬"。

所以，这里说的成为人类，不是指成为"每一个人"(Everyman)；它是指成为一种特殊种类的人，当然人各不相同："田不一样"，爪哇人说，"蚂蚱也不一样"。在这个社会中，差异也得到了承认——一位种稻的农民成为人类和爪哇人的方式，不同于一个公务员。这不是一个宽容和伦理相对主义的问题，因为显然并非所有成为人类的方式被同样看好；例如，本地华人的方式就遭到强烈谴责。关键在于存在不同的方式；现在让我们转到人类学者的观点上来，正是借助对这些的系统检讨和分析——平原印第安人的勇敢、印度教徒的执著、法国人的理性、柏柏尔人的无政府主义、美国人的乐观主义(举了一系列标签，我可不想为此被迫作辩护)——我们将发现成为一个人意味着或能意味着什么。

简而言之，如果我们想要直面人性的话，我们就必须关注细节，抛弃误导的标签、形而上学的类型和空洞的相似性，紧紧把握各种文化以及每个文化中不同种类的个人。在这个领域里，通向普通的给人以启发的科学简单性之路，存在于对特殊性、条

件性和具体性的关注，但在协调和指导这种关注的时候，要考虑我所提到的那种理论分析——体质进化、神经系统的运行、社会组织、心理过程、文化模式化等等分析——的协调和指导，而且这种关注尤其要考虑这些因素之间的相互作用。就是说，像任何真正的“探索”一样，这条道路要通向可怕的复杂性。

不像人们以为的人类学者那样，而是像另一位探索人性的怪人纳撒内尔·霍桑(Nathaniel Hawthorne)那样，罗伯特·洛厄尔(Robert Lowell)写道：“让他独处一会儿吧。”

让他独处一会儿吧，
你就会看到他低下头来
沉思，沉思，
凝视着某个碎屑，
某块石头，某种普通植物，
再普通不过的事物，
仿佛它就是线索。
从对真实无华的沉思
抬起烦恼不安的眼睛，
偷偷摸摸地、沮丧地、不满地。[10]

人类学家俯视着碎屑、石头和普通植物，也在沉思着那真实无华的东西，从中短暂地、局促不安地瞥见(或他自以为瞥见)自己那烦恼多变的形象。

注　释：

[1] 《野性的思维》是法国结构主义的代表作之一，发表于1962年，由法国巴黎普隆出版社出版。在该书中，列维—斯特劳斯对法国社会学家企图将

复杂社会现象还原为简单社会现象的做法提出批评。1987 年,商务印书馆出版了李幼蒸译出的该书中文版。——译者

[2] 英国数学家、哲学家,曾任哈佛大学哲学教授,著有《科学与现代世界》、《过程与实在》等。——译者

[3] A.O.Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*(New York, 1960), p.173.

[4] 同上,p. 80。

[5] "Preface to Shakespeare," *Johnson on Shakespeare* (London, 1931), pp.11 – 12.

[6] 选自 the Preface to *Iphigénie*。

[7] A.L. Kroeber, ed., *Anthroplogy Today* (Chicago, 1953). p.516.

[8] C·Kluckhoh, *Culutre and Behavior* (New York, 1962), p.280.

[9] M. J. Herskovits, *Cultural Anthroplogy* (New York, 1955), p.364.

[10] 引自"Hawthorne", in *From the Union Dead*, p.39.

(纳日碧力戈 谭小勤 译)

3 文化的生长和心智的演化

如同理论家们可能推断的那样,"心智即其本身所在的位置"这个说法不真实,因为心智甚至不是形而上学的"位置"(place)。相反,棋盘、讲台、学者的书斋、法官席、卡车驾驶座、创作室和足球场,才属于它的位置。人们在这些地方愚蠢地或者聪颖地工作和表演。"心智"不是在一个不可穿透的屏幕之后工作和嬉戏的另一个人的名字;它不是进行工作和游戏的场所的名字,也不是用来做游戏的另一个装置。

吉尔伯特·赖尔

一

在行为科学的知识史上,"心智"(mind)的概念扮演了奇特的双重角色。那些认为此类科学的发展涉及自然科学方法直线延伸到有机体领域的人,把它当作让人伤透脑筋的词使用。这个词的所指是所有那些不符合相当宏大的"客观主义"理想的方法和理论。顿悟、理解、概念思维、形象、观念、感觉、反思、幻象等等词语,被指责为是心灵主义的,"即被意识的主观性所污染,"对它们的着迷被斥责为科学勇气的可悲的失败。[1]但相反,那些把自然科学方法转向有机体领域、尤其突出的是转向人类

社会和主体事物，看作是对于理论方法和研究程序的意义深远的修正的人，倾向于把“心智”用作警示的概念，它更多地被有意用来指出理解中的缺陷，而不是对这些缺陷进行补救，更多地强调实证科学的局限，而不是超越这些局限。对于这样的思想家们来说，其主要功能是以虽不明确但直觉上成立的方式来表达他们确立的信仰：人类经验有一些重要的常规层面，自然理论（以及与此类似的仿造自然理论的心理的和社会的理论）对这些层面忽略而不予考虑。谢林顿（C. Sherrington）的“赤裸裸的心智”的形象——“在生活中算数的一切。愿望、热情、真理、爱、知识、价值”——“在我们的广阔世界中比魔鬼还诡异，”是这个立场的缩影；据报道，巴甫洛夫甚至对在他的实验室中说心灵主义词语的任何学生课以罚款，这正是其相反做法。[2]

事实上，除了一些例外，“心智”一词完全没有起到一个科学概念的作用，而是作为一种修辞手法，即使在禁用它的时候也是如此。更确切地说，它的作用在于传达——有时利用——一种恐惧，而不是确定一个过程；一方面这是对主观论的恐惧，另一方面是对机械论的恐惧。“即便完全意识到拟人化的主观论的性质及其危险，”克拉克·赫尔（Clark Hull）郑重地告诫我们，“最细心、最有经验的思想家发现自己在主观论的诱惑下成了牺牲品，”并且敦促人们，作为战略性预防措施，把所有行为当作好像是狗、患白化病的老鼠或（最保险地）机器人的行为来看待。[3]然而，作为反对的观点，戈登·奥尔波特（Gordon Allport）表示，这种观点使他看到对人类尊严的威胁，他抱怨“我们一直遵循的那些模型缺乏作为道德精华的长远取向……对于机器、老鼠或婴儿的迷恋，导致我们过分注重人类行为中那些外围的、受信号制导或遗传的特征，（而）轻视那些中枢神经系统的、具有未来取向或符号的特征”。[4]面对困扰人的研究（the study of man）之幽灵的

矛盾描写,难怪最近有一群心理学家陷于要令人信服地描述人类行为的定向特征的希望,和遵循科学客观性原则的希望之间的矛盾之中,他们发现自己受到把自己称为"主观行为主义学者"的相当致命的诱惑。[5]

仅就心智概念而言,这方面的情况极为不幸,因为一个极其有用、也许除"心理"(psyche)这个占词以外再无精确同义词的观念,被变成一种陈词滥调。更加不幸的是,使这个词变得如此不中用的恐惧,大多缺乏根据,是由牛顿革命引发的唯物论和二元论之间大内战的回光返照。如赖尔所言,机械论是一个幽灵,因为对于它的恐惧建立在这样一个假设之上:同样一件事情同时受到机械规律和道德原则的制约,这样一种说法多少有些矛盾,就好像一个高尔夫球手不能同时遵循弹道定律、服从高尔夫球规则和风度优雅地进行比赛一样。[6]但主观论也是一个幽灵,因为对于它的恐惧建立在同样奇特的假设之上:因为除非你愿意告诉我,否则我无法知道你昨天晚上梦见了什么,不知道你在记忆一串无意义的音节时想到了什么,也不知道你对婴儿咒骂学说(the doctrine of infant damnation)的感觉是什么,我对这类作用于你行为的心智事实的作用的任何可能的推理,都必然建立在一个虚假的"拟人化"类比之上,而此一类比的依据为我知道或自以为知道作用于我的行为的心智事实的作用。拉什利(K.S. Lashley)尖刻地评论说:"玄学家和神学家花了这么多年的时间来编造关于(心智)的童话,以致于他们互相信起了对方的幻象。"这种说法只有一个地方不准确,它没有注意到,许多行为科学家已经从事于同样的集体我向思维(autism)。[7]

关于把心智恢复成为有用的科学概念,最常建议的方法之一,是把它转换成一个动词或分词,"心智是心智活动(Mind is minding),作为一个整体的生物体的反应是一个连贯的单位……

(这个观点)使我们摆脱了枯燥无味、缺乏活力的形而上学的束缚,使我们能够自由地在能有收获的田野里播种和收割"。[8]但是,这个"药方"需要符合小学课堂的说法:"名词是给人、地方或事物取的名字,"而这根本就不对。把名词用作习性词语,即用作指称能力和习性而非实体或活动的词汇,实际上是英语通常的和不可缺少的用法,在日常生活和科学研究中,都是如此。[9]如果不要"心智",那么,同时就不能要"信仰"、"希望"和"善行";同样也不能要"原因"、"力量"和"引力"及"动机"、"角色"和"文化"。"心智是心智活动"可能是对的,"科学是科学活动(science is sciencing)"至少还可以接受。[10]但是,说"超我是超我活动(superego is superegoing)"就有点笨拙了。更重要的是,尽管围绕心智概念的迷雾部分确实是由于和名词的错误类比产生,而名词是为人、地方或事物命名的,但是,它的产生具有比仅仅语言原因更深刻的根源。所以,把它变成一个动词并不能真正保证它不成为"枯燥无味、缺乏活力的形而上学"。就像机械论者,主观论者是具有无穷才华的人,完全可以用一种神秘活动代替一种神秘实体,例如在"内省"(introspecting)时出现的那样。

从科学的观点看,把心智认同于行为,即"作为整体的生物体的反应",就是把它认同于一个"比魔鬼还诡异"的实体而使之同样无用而多余。那种认为把一种现实转变为另一种现实,比把它转变为一种非现实(unreality)更可取的观念是错误的:当一只兔子魔术般地变成一匹马的时候,和当它变成一匹半人半马的怪物的时候一样,都会消失得无影无踪。"心智"是一个指称技艺、习性、能力、倾向和习惯之类的词语;用杜威的话来说,它指一个"伺机而动的积极、主动的背景,遇到条件就起作用"。[11]于是,就这样,它既不是一种行动,也不是一种东西,而是一种有组织的习性体系,它表现在一些行动和一些事物中。正如赖尔

指出，如果有一位笨手笨脚的人不小心绊了一跤，我们不认为把他的行动归因于其心智所为是恰当的，但如果有一位小丑故意绊倒，我们就会认为这样说是恰当的：

> 这位小丑摔倒和翻滚可能展示了他的机敏。他的摔倒、翻滚和那些笨手笨脚的人一模一样，只不过他是故意摔倒、翻滚的，而且经过许多排练，时机把握得恰到好处，既让孩子们看到他，又不让自己受伤。观众们为他的看似笨拙的技艺喝彩，但他们所喝彩的，并不是"在他的头脑里"进行的某种附加的秘密表演。他们欣赏的是他的看得见的演出，但他们欣赏的并不是任何隐藏的内因造成的效果，而是技艺的运用。所以，技艺不是一种活动。从而它既不是一种可见证的活动，也不是一种不可见证的活动。换句话说，说表演是技艺的运用，确实是根据一个不能用摄像机单另记录的因素来加以欣赏的。不过，这种在演出中运用的技艺之所以不能用摄像机单另记录的原因，并不在于它是一个神秘现象或诡异事件，而在于它根本不是一项事件。这是一种习性或一种习性综合体，而习性并不适合作为逻辑类型被看到或不被看到，被记录或不被记录。这就像大声说话的习惯本身无所谓声音大或小，因为它不是那种可以预知其"大"和"小"的词语；或者，出于同样原因，就像容易患头痛本身不存在不可忍受或可以忍受的问题；同样，在公开或内部活动中运作的技艺、口味和爱好，本身不存在公开或内部、可见证或不可见证的问题。[12]

同样的论点适用于客物(objects)：传说有人无意中烧着了自己的房子而烧熟了猪，即便他食用，除非是隐喻的说法，我们

也不把它看作是“烹制的”，因为它并非出自被称为“烹调知识”的心智能力的运用。但我们会把第二头由现在受过教育的人故意再次放火烧房而烧熟的这种猪称为“烹制的”，因为它确实出自这样的能力，不管这种能力多么粗糙。这种经验性的判断，可能不对；一个人可能确实绊倒了，而我们还以为他不过是在表演丑角；或者，一头猪确实被烹制好了，而我们还以为它不过是被火烧了。但是，问题在于，当我们把心智赋予一个生物体的时候，我们既不是在谈论这个生物体的行动，也不是在谈论它的产品本身，而是在谈论它的能力及其倾向、它的习性，是在谈论进行某些种类的活动和产生某些种类的产品，这种能力和倾向当然是我们从他有时确实进行这样的活动并制造出这种产品这一事实推断出来的。这里没有什么东西是超越人世间的；它不过表明，一种缺乏习性语词的语言将使对人类行为的科学的描述和分析格外困难，会严重地阻碍它的概念发展。同样，在类似阿拉佩什语(Arapesh)的语言中，你计数时必须说：“1，2，2 和 1，1 狗(即“4”)，1 狗和 1，1 狗和 2，1 狗和 2 和 1，2 狗，……等等，”这种语言阻碍了数学的发展，它计数时如此繁杂，以致于人们发现在超过 2 狗和 2 狗和 2 狗(即“24”)之后如此吃力，他们干脆把所有比这更大的数称为“大量”。[13]

进而，在这样一个普遍的概念框架中，就有可能讨论有关人类精神生活的生物的、心理的、社会的和文化的决定因素，同时又完全避免了作出还原论的假设。这是因为某种能力或某种爱好不是一种实体或行为，根本不容许还原。就赖尔所举的丑角的例子我可以说(显然是不正确的)，他的翻滚可以简化为一系列条件反射，但我不能说他的技艺也可以如此简化，因为说到他的技艺的时候，我指的是他能够翻跟斗。对于“丑角可以翻跟斗”来说，即便是简单化地，我们可以写道“(这个生物体)可以

(产生这个被描写的反射系列)，"不过，只有在用"能够"(is able to)、"有能力"(has the capacity to)等等代替"可以"(can)的时候，才能从句子里置换出"可以"来。这不是简化，而不过是从一种动词形式到一种形容词性或名词性形式的非物质的转换。一个人在分析这些技艺的时候可以做的一切，是表明它们对各种因素依赖(或不依赖)的方式，例如，这些因素包括神经系统综合体、要表达的被压抑的愿望、诸如马戏团之类社会机构的存在，或者为了讽刺而模仿笨拙动作的文化传统的存在。一旦习性的谓词被纳入科学描述，它们就不会被应用的描写"层面"的转换所消除。所以，在承认了这个事实以后，就可以完全把一整套虚假问题、不成立的问题和不真实的恐惧放到一边。

这种人为自相矛盾的禁忌对于研究领域的用处，恐怕没有哪一个比得上对心智演化研究的用处了。过去，在几乎所有古典人类学谬误的重荷之下——族群中心主义、对于人类特殊性的过分关注、用想象建构的历史、文化的超有机体概念、基于假设的进化演变的阶段——对人类心智起源的全部探讨趋于名声扫地，或至少被冷落。但那些合理的问题——人类如何拥有自己的心智是一个合理的问题——并没有因为设想答案的错误而失效。至少，仅就人类学而言，对于"何谓心智"的问题作出习性方面的回答，其最重要的优点之一在于，它使我们能够老话重提，而又避免揭开旧疤。

二

在过去半个世纪，流行着两种同样有缺陷的有关人类心智演化的观点。第一种论点认为，被弗洛伊德称为"原生的"那种人类思维过程——置换、逆反、凝缩，等等——在种系发生上先

于被他称为“次生的”思维过程——定向的、逻辑排列的、推理的，等等。[14]在人类学领域内，这个论点的基础假设是，把文化模式直接认同于思维方式是可能的。[15]根据这样一种假设，缺乏现代科学文化资源（至少在某些脉络中，这些文化资源在西方世界被如此有效地用来进行定向推理）的族群，根据事实被认为缺乏正是由这些资源提供的智能；就像阿拉佩什人局限于“1”、“2”和“狗”的组合，是他们缺乏数学技能的结果，而不是原因。如果我们再为这个论点添加一个不成立的经验总结，说比起西方族群来，部落族群较少频繁、较少持久、较欠周到地运用任何他们确实拥有的贫乏的文化资源。原生过程思维先于次生过程思维的命题，在种系发生上只需最后一个错误观点，即视部落族群为人类的原始形态、“活化石”，就可以完成了。[16]

作为对这一整套谬论的回应，出现了有关人类心智演化的第二种观点，即不仅基本上以其现代形态存在的人类智力是习得文化的前提条件，而且文化本身的成长对于心智的演化没有任何重要意义：

> 鸟放弃一对行走的肢体来得到翅膀。它通过改变原来一个肢体的一部分，来增加一种新的能力。……相反，飞机给人以新的能力，而用不着减少或甚至损害他们原有的任何肢体。它没有导致明显的躯体变化，没有改变智能。[17]

然而，反过来说，这个论点意味着两项结论，其中之一，人类心理一致论，随着人类学研究的进展，得到越来越多的经验材料的支持，但另一个，文化出现“临界点”理论，则变得越来越脆弱。就我所知，今天没有任何有声望的人类学家对人类心理一致论提出过真正的质疑，但它只不过是对原始心智论的直接反驳；这

种观点声称，在各个现有人种中间不存在思维过程基础性质上的根本差别。如果现代类型的智力的存在，被认为是习得文化的前提条件，那么，说所有现代人类族群拥有文化，当然就使心理一致论成为同义反复。但是，不管心理一致论是否属于真正的同义反复，它作为一个命题得到了来自民族志和心理学的经验证据的压倒性支持。[18]

至于文化出现临界点理论，它推测，习得文化的能力的发展，是灵长类种系发生中的一种突变类型。[19]在不可逆转的从猿到人的新历史中的某个时刻，发生一个影响重大的，但在基因或解剖学上也许并不十分重要的器官变化——据测发生在脑皮层结构中——在这样的变化中，其父母不喜好"交流、教学和从各种感觉和态度中总结经验"的动物，有了这样的喜好，"从而开始能够做一个接收者和传递者，并且开始积累文化"。[20]文化缘他而生，而且一旦问世，它就走上自己的道路，以便完全独立于人类进一步的生物进化而发展。现代人生产和使用文化的能力的整个创造过程，其最突出的心智特征，在观念上被认为类似于边际量变引起的根本质变，就像水，温度一度一度地降低，其流质没有丝毫改变，但在摄氏零度的时候，却突然冻结，或者，就像滑行的飞机，当它加速到足够程度的时候，就会起飞。[21]

但我们谈论的既不是水，也不是飞机。问题在于，是否能够按照这种观点暗示的那样，在适应文化的人和不适应文化的非人之间真的能划出一条鲜明的界线来。或者，如果我们不得不进行类比的话，难道更具历史性的观点，例如，认为现代英格兰系由中世纪的英格兰逐渐而连贯地衍生而来，不是更恰当吗？在人类学的分支体质人类学中，对于人们能把人的出现比作"好像他晋升有约，从上校突然变成准将"的怀疑，随着最初在南非发现的南方古猿化石现在也在其他地方广泛发现，并越来越多

地被放到人科而与日俱增。[22]这些属于三四百万年前上新世和更新世晚期的化石，非常明显地混合了原始的和进化的形态特征，其中最突出的特征是盆骨和腿骨的构造与现代人的惊人地相似，颅容量却比现存猿类的大不了多少。[23]尽管最初的倾向是认为，这个"类人"的双足行走系统与"类猿"的大脑之间的联系，表明南方古猿代表了区别于人科和猩猩科而发展的畸变和不走运的一支。当代的共识同意豪威尔斯的结论："第一批人科动物是脑量小、初步双足直立行走的原始南猿类人动物；我们所说的'人'始终指代表这个群体的后期体型，产生了以大脑容量和同一体型骨骼变化为目标的次生适应性发展。"[24]

现在，这些多少直立的小脑量的人科动物，它们的双手已经从行走解放出来，它们制造工具，可能猎取小动物。但是，它们还不可能拥有与诸如澳大利亚土著文化相当的发达文化，或仅以500cm³大脑而拥有现代意义上的语言。[25]这样，我们在南方古猿身上似乎看到了一种奇怪的"人"，他显然习得了一些文化因素——制造简单工具、偶尔"狩猎"、也许还习得了某种比现代猿的先进、比真正言语落后的交际系统——但也就是这些了，这种情况使人对"临界点"理论产生了很大疑问。[26]事实上，既然智人的脑容量大约是南方古猿的3倍，那么，人类大部分脑皮层的扩展就是尾随，而不是先于，文化的"起源"；如果认为文化的能力，是类似于水结冰那种量上无大变化而质上发生突变的整体结果，那就解释不通了。[27]不仅现在用授衔形象来说明人的出现，已经变成误导，而且，"同样值得怀疑的是，我们是否仍然使用'文化出现'的话语，好像文化和'人'一样，突然出现"。[28]

正如自相矛盾预示了错误在先，其推论之一看来成立，但其另一个推论却并不表明关于心智演化和文化积累是完全分开的过程的论点，在第二个推论开始之前，第一个就已经基本完成

了，这个事实本身就是不正确的。如果事实如此，那么，我们就有必要找到某种方法，既放弃这样的论点，又避免动摇心理一致说，没有心理一致说，“我们就要把大多数的历史学、人类学和社会学送到垃圾堆，重新用身心遗传来解释人及其变种”。[29]我们既要能够否认目前在（群体）文化成果和内部智能之间存在任何重要关系，也要能够肯定过去存在这样的关系。

完成这种奇特的双重任务的手段，看似雕虫小技，但实际上是重要的方法论重新定位，是选择更具精细的渐进的时段，用来划分从始新世原始类人猿产生智人的进化演变阶段。不管人们把文化智能的出现看成是多少有些突然的现象，或是逐步连续发展而成，至少在部分上，显然取决于人们的基本时段单位的大小。对于以10亿年为计算单位的地质学家来说，整个灵长类的进化可能看上去像一个无明显特征的突发质变。事实上，可以把反对临界点理论的论点更准确地描述为一种抱怨，说它选择的时段不恰当，这种时段的基本间隔太大，不适于对最近的进化史作细致的分析。同样，当一个生物学家足够愚蠢地以10年为间隔单位来研究人类的成长过程时，他就会把成人期看成是从儿童期的突然转变，完全忽视了青少年期。

在考虑时间时的这种轻率方法典型而含蓄地表现在那种也许是最常见的用来支持“不同类而非不同程度”的文化观的科学资料中；表现在把人与他现存的至亲即猩猩科类人猿的比较，尤其是与黑猩猩的比较中。按照这个论点，人能说话，能使用符号，能习得文化，而黑猩猩（从而扩大来说，所有天赋较低的动物）就不能。所以，人在这方面是独一无二的，并且就心智而言，“我们面对的是一系列跳跃，而不是连续的上升”。[30]但它忽视了这样一个事实：尽管猩猩科类人猿是人的至亲，“近”却是一个有弹性的词汇，如果从进化的观点设定一个现实的时段，那么，

他们根本就不那么近。他们最近的共祖至少是属于早上新世(或至多是早渐新世)的猿,而且自从那时起,系统发育的差别与日俱增。黑猩猩不能说话这个事实,既有趣,又重要。但从这个事实得出结论说,语言是一种要么有要么没有的现象,那就要从1百万到4千万年直落到一个瞬间,从而肯定就像我们的生物学家丢掉青少年期一样,丢掉整个前智人的人科一支。对于现存动物的跨物种比较,如果慎重把握,是合理的,而且在事实上对推演总体进化趋势,也是必不可少的手段;但就像光的有限波长限制了物理测量可能达到的区分度一样,当人们把自己完全限于对现有形态的比较时,人类的现存至亲起码也是很远的堂表亲(*不是* 祖先)这个事实,就限制了类人动物支进化演变的测量精度。[31]

如果相反,我们把人科种系发育按照更恰当的时段加以延伸,集中注意自从类人动物开始辐射性进化以来,尤其是自从南方古猿出现到晚上新世以来,可能在"人"支所发生的情况,那么,就有可能更加细微地分析智力的进化成长。最要紧的是,事情由此变得明确起来,不仅文化积累早在生物进化停止之前就已经开始,而且这种积累很可能对该进化的最后阶段的方向,产生了积极作用。飞机的发明没有导致人类身体的明显改变,也没有导致(内部)智能的改变,尽管足可以说这显然是真的,但这并不一定适用于石器或粗制砍削器,随之出现的,不仅是更加直立的姿势,弱化的齿系,以及大拇指更加占突出地位的手,而且人脑扩大到现有容量。[32]因为工具制造促进了手工技术和预见性,所以它的出现一定起到了转移进化选择压力的作用,以有利于前脑的迅速生长,很有可能也促进了社会组织、交流和道德约束的进步,有理由相信,这种情况也出现在文化变迁和生物变迁互相交叉的那个时期。这种神经系统的变化也不仅仅是数量上

的;神经原之间的互相联系及其作用的方式,可能比它们数量上的单纯增加,更具有重要意义。不过,先不论细节——大量细节还有待确定,问题在于,现代人类的内部的遗传构造(在过去较纯朴的时代,称为"人性")现在看来既是文化的产物,也是生物的产物,因为"也许更有理由认为,我们的身体结构主要是文化造成的,而不是解剖特征和我们一样的人类慢慢地发现了文化。"[33]

在更新世时期,气候、地貌和植被急剧变化,这个时期一直被认为为人类迅速、有效的进化发展,提供了理想条件。现在看来,在这个时期,文化环境在自然选择过程中也越来越多地补充自然环境,以便进一步以前所未有的速度加速人科进化。冰川时代似乎并不仅是一个眉脊减退、颚部缩小的时期,而且也是一个形成几乎全部现有最典型的人类特征的时期:其彻底脑化的神经系统,其基于乱伦禁忌的社会结构,及其制造和使用符号的能力。人类这些显著的特征在互相之间的复杂互动中同时出现,而非像如此长期以来设想的那样是先后出现的,这个事实对于解释人类心智,具有特殊的重要意义,因为,它意味着,人类的神经系统不仅使他们能够习得文化,而且,如果神经系统要发生任何作用的话,还可能要求他们去习得文化。与其说文化的作用仅仅在于补充、发展和延伸在逻辑和遗传上先于它的以生物体为基础的能力,不如说它更像是这些能力本身的组成部分。事实会证明,没有文化的人类将可能不是内秀但未完善的猿,而是完全无智力从而不中用的畸形。就像它酷似的卷心菜,智人的大脑是在人类文化的框架内产生的,离开了这个框架,它将无法生长发育。[34]

事实上,这类肉体与肉体以外现象之间的相生关系,在整个灵长类的进化中似乎具有至关重要的意义。说任何(现存的或

灭绝的)类人灵长类动物可以拥有真正的文化——狭义上的"意义和符号的排列体系……个人借以确定他们的世界,表达他们的感情和作出他们的判断",当然是非常值得怀疑的。[35]但现在确定无疑的是,猿和猴是如此彻头彻尾的社会生物,以致于不能够在离群索居的状态下达到感情的成熟,不能够通过模仿习得他们的许多最重要的行为能力,发展出显著的作为非生物遗产世代继承的,由种内变异产生的集体社会习俗。[36]如德沃尔(DeVore)在总结现有材料时所评论的那样:"灵长类动物实际上有'社会大脑'。"[37]所以,早在受到这种文化力量影响之前,最终发展成为人类神经系统的进化,就已经受到社会力量的积极塑造。[38]

但是,另一方面,否认前智人(pre-*Homo sapiens*)有简单独立的社会文化和生物的过程,并不意味着拒绝心理一致说,因为在人科系内的种系发育的变异,随着晚更新世智人几乎遍布全球,随着当时其他任何可能存在的人种的灭绝,实际上已经停止。所以,尽管自从现代人类出现以来无疑有一些小的进化变异,但所有现存种族构成单独一个多分类物种的一部分,从而,仅在非常狭小的范围内存在解剖学和生理学上的差别。[39]生殖隔离机能(mechanisms of reproductive isolation)的削弱,个体性成熟阶段的延长,以及文化积累达到文化作为适应性因素几乎完全凌驾于其作为自然选择因素之上,它们的共同作用如此急剧地减低了人科进化的速度,以致于人类亚群之间任何内部智能的重要变异发展,都似乎被排除了。随着智人的决定性胜利和冰川作用的停止,生物变异和文化变迁之间的联系,即便没有被割断,至少也大大削弱。从那时起,人类这一支的生物进化减缓为行走般地前进,而文化的成长继续加速不止。所以,没有必要假设人类进化的不连续的"异类"模式,也没有必要假设文化在各个

人科发展阶段上的非自然选择作用，以便维持经验证明的结论："仅就他们的(天生的)学习、保持、传播和改造文化的能力而言，必须把不同群体的智人都看成是有能力的。"[40]心理一致可以不再是同义反复，但它依然是个事实。

三

作为行为科学中更令人鼓舞的发展之一——即使奇怪地姗姗来迟，生物心理学正在努力从长期以来对反射弧奇迹的迷恋中清醒过来。那种关于感觉神经冲动通过迷宫般的触突(synapses)引起运动的形象描写，在它最著名的辩护者指出它不适于解释麻雀或牧羊犬的行为综合特征，更不适于解释人类行为的四分之一世纪以后，正在受到修改。[41]谢灵顿的答案，是有一个幽灵似的心智使各部协调一致(而哈尔的答案也同样是一个神秘的自动交换台[42])。但在今天，重点强调的是更加可以证实的理论概念：即有节律的、自发的、周围刺激完形(peripheral stimulus configurations)附加其上的、发出控制效应器命令的中枢神经系统模式的概念。这个新的理论流派打着"主动机体"(active organism)的旗号，在卡亚尔(Cayal)和德诺(de Nó)闭路解剖(closed circuit anatomizing)的支持下，[43]强调大脑和附属神经丛如何选取规则、确定感受和排列反应，从而产生精密的行为调节模式的具体过程：

> 中枢神经系统的工作是分层次的，较高层次上的功能不直接和终端结构的单位，例如神经原或冲动单位发生关系，而是通过激活具有自己相对自主结构统一性的下级模式来运作。感觉输入端也是如此，它不把信息传递到末端

冲动神经原上，而是通过影响在先的中枢神经协调模式，并使之失真、发生某种变化来起作用，中枢神经协调模式反过来把自己的失真信息传递到下一级效应模式上，如此等等。因此，最后的信息输出，是向下传递由这种根本不复制输入信号的内部兴奋模式的作用产生的失真和改变，造成的结果。信号输入的结构不制造信号输出的结构，只是对拥有自身结构组织的内在神经活动作改变。[44]

这种自主兴奋、分层组织的中枢神经系统理论的进一步发展，不仅有希望使谢灵顿的牧羊犬在山坡上围追散群的绵羊时表现出来的活跃能力，不那么成为生理学之谜，而且，在为构成人类智力的技艺和习性综合体提供神经学根据方面，也可以证明是有价值的；遵循逻辑验证的能力或在被要求发言时局促不安，都要有不限于（不管是有条件的还是其他的）反射弧的生物学根据。正如赫伯指出的那样，关于心智的“高级”和“低级”进化水平，本身似乎意味着中枢神经系统自主性的类似梯级程度：

种系发展的特征越来越证明在某些领域内所称的自由意志，我希望我这样说不会使生物科学家感到吃惊；在我当学生的日子里，它也被称为“哈佛规律”（Harvard Law），这个规律声称，任何受过良好训练的实验动物，在有控制的刺激下，会为所欲为。一个更有系统的学术表述是，高等动物较少受到刺激的制约。大脑活动不完全受控于信息传入，所以，动物的行为不能完全从它所处的环境预测。概念活动的较大作用，可以从动物对各种刺激“三思而后行”及其目的性行为现象看出来。在高等大脑里有更多的自主活动，能在更大程度上选择哪一个信息传入活动可以整合于“思

想流”，成为占主导地位、控制行为的现行活动。传统上，我们说，这个受试(subject)对这部分环境“感兴趣”，对那部分不感兴趣；在这些情况下，高等动物的兴趣较为广泛，当时的兴趣对行为起较大作用，这就意味着，我们较难以预测什么样的刺激会引起反应，以及反应的形式是什么。[45]

这些全面进化的趋势——越来越能够集中注意力、推迟反应、兴趣多样化、维持目的、以及总体上积极对待现场错综复杂的刺激——在人那里达到高潮，使他成为主动生物体中的最主动者，也成为最不可预测者。被克拉克洪和墨雷(Murray)称为人脑主导发展过程的极端复杂性、灵活性和广泛性——这些过程使这些能力在肉体上成为可能，不过是可解释的种系发展的结果，而这种发展至少可以追溯到腔肠动物。[46]虽然它们缺乏集中的中枢神经——大脑——从而动物的相对独立运作的各种器官，但各个都拥有自己一套感应器、神经器和冲动器。这些低卑的章鱼、海葵等等，不管怎样表现出了惊人程度的内在调节的神经活动：白天接收的强大刺激，可能导致第二天夜里的运动；某些受到极强刺激的珊瑚，在随后几分钟保持发冷光，同时表现非常激动，这表明了“beserking”；有规律的刺激通过某种仍然模糊的“记忆”形式，经过一段时间可以导致不同肌肉的协调活动，造成重复出现的模式化活动。[47]在高等无脊椎动物(甲壳纲动物等)中，多途径、分级突触潜能(graded synaptic potentials)以及激发的反应，都已经出现了，使类似于龙虾心脏的体内功能得到精确调节和控制，并且，随着低等脊椎动物的出现，周围感应器和效应器以及它们之间神经感应的传导，即著名的反应弧，都基本上得到完善。[48]最后，神经周线(nervous circuit)设计的根本变革，即封闭的圈、高级圈对于低级圈的迭置等等，大概随着哺乳

动物的出现而完成，当时，至少前脑的基本差别也已经形成。[49]从功能的角度看，整个这一过程似乎是一个内生神经活动的比较平稳扩大和多样化的过程，从而是一个原先比较分隔、独立活动的器官日趋集中化的过程。

不过，在哺乳动物系统发育差别化的过程中，即尤其在灵长类和人科动物的发展过程中，发生了什么样的神经系统的进化，显然还不十分清楚，也颇多争议。一方面，格拉尔德(R.W.Gerard)争论说，这些几乎都属于量变，是神经原数量的单纯增加，就像在脑容量的迅速扩大中反映出来的那样：

> 脑容量的进一步扩大，在灵长类表现得最突出，在人类达到顶点，这些都是由于数量的增加，而不是单位或模式的改善。脑量的增加伴随更加丰富的行为，即便对于具体部位和功能也是如此(例如舌部运动区和语言活动)，这是司空见惯的。至于它如何运作，还不十分清楚。缺乏次生特化(它也确实发生了)的单纯的数量增加，似乎不能够产生新的能力，而只能加强旧的能力。但事实并非如此……在大脑中，解剖学神经群的增加，解除了对生理神经原储备的限制，从而导致较多样化的选择，和表现在可调节的预见性行为中的较丰富的分析和组合。[50]

但是，巴洛克(T.H.Bullock)对这个观点提出尖锐的质疑，尽管他同意高等动物和人的神经系统在已知神经生理机能和构造上没有重要差别，他争辩说，我们迫切需要寻找尚未发现的神经活动的限定因素，“大量神经原之间生理关系的层创进化程度(emergent levels)，”以解释高等生物体行为的细微差别：

> 虽然我们不能指明高等中枢神经机制的真正新的因素，但我们仍然难以假设，它们大获扩展的成就只归功于数量的增加和它们之间互相联系的增加，除非它本身带来新的属性和机能。作为初步猜测，许多人显然以为，导致进化中逐渐增加的行为复杂性的主要因素，是神经原的数量——甚至造成一种临界质量(critical mass)，导致新的行为层面……[不过]看来明显的是，神经原的数量与行为复杂性的联系如此微弱，以致于它解释不了什么，除非我们做一个真正至关重要的补充：现在还不能限定的某些种类的神经原，或与此类似的东西——具有重要意义的某些种类的新属性或神经系统结构，是进步的重要基础……我不相信，我们现在推断出来的神经原的生理机能，可以解释行为。进化的主要因素，并不仅仅在于细胞的数量和联系……我们的希望取决于发现新的神经系统限定因素。[51]

对于旁观者来说，这场争论最引人注目的地方，是双方似乎对自己得到纯粹表达的论点都感到有些不安和稍稍不满的程度，以及甚至对他们自己来说，都似乎不完全明白的程度。一方面，他们承认，脑容量和行为复杂性之间联系的准确特性确实还不清楚，并且私下里对“次生特化”持保留态度；另一方面，他们不加掩饰地承认对于高等神经系统明显缺乏新机能的困惑，但又含糊地希望出现“层创进化的特性”。实际上人们存在某种共识：把哺乳动物智能的长期增加毫无保留地完全归于神经群的总增长，是缺乏可信度的。差别在于，在一种情况下，对于增加的脑量和行为复杂化之间无论如何确实存在相关性这一事实的强调，使怀疑者不再作声；而在另一方面，对于似乎还缺少足够的证据来对这种相关性作出令人满意的解答这一事实的强调，

又加重了怀疑。

正如格拉尔德建议，这个问题的最终得到澄清，要通过计算机线路研究的进展，在计算机线路中，相同部件的简单增加，并不改善其性能；或者，如巴洛克建议，通过深化神经细胞之间差别的化学分析。[52]不过，其更有可能的主要解决途径在于，放弃这两种观点似乎隐含的有关高等动物神经活动的完全天真的观念。在灵长类中同时出现的扩大的前脑、发达的社会组织形式，以及至少在南方古猿之后用手制造工具、约定俗成的文化模式，表明那种按照先后顺序看待生物、社会和文化的因素的传统做法——把第一种看作先于第二种、第二种先于第三种，是错误的所为。相反，这些所谓的等级，应当看作是互相联系的，要结合起来考虑。如果这样做了，那么，我们将在中枢神经系统中寻找的作为在整个灵长类，尤其是人类中重复出现的神经兴奋自主场(autonomous fields)显著发展的物质基础的那类新特性，将非常不同于如果我们把这些场看作"在逻辑和遗传上都先于"社会和文化从而仅仅使内在生理因素起决定作用时，所寻求的那类特性。也许我们对神经原的要求过高了；或者，如果不是要求过高，也至少是要求的不对路。

事实上，仅就人类而言，其中枢神经系统最显著的特点之一，是相对的不完善性，它仅在自体因素(autogenous parameters)内部活动，能够以这种不完善性来确定具体行为。从总体上说，动物越低等，越倾向于在受到"威胁"而反应的时候按照内部排序连接来进行活动，这些活动共同构成一个相对定型——*不是*说非后天习得——的"逃跑"或"搏斗"的反应。[53]不过，人类对这种刺激的本能反应，倾向于包括扩散的、强度不同的"恐惧"或"愤怒"应激性，几乎不伴有自动预设的、明确的行为序列。[54]像一只受惊的动物，一个受惊的人会逃跑、隐藏、咆哮、装假、抚慰、

或者吓破了胆、攻击;但对于他来说,这种公开行为的准确模式主要受到文化模型而不是遗传模型的影响。在总是有特性的性区(area of sex),在种系发育方面行为控制从性腺延伸到垂体、中枢神经系统遗传优势;同样的进化趋势脱离固定活动序列,转向概括化的性欲激发和性模式的"不断增加的灵活性和可变性",这是明显的;理应著称于世的人类性行为的文化变异,看来代表了这个趋势的逻辑延伸。[55]所以,显然矛盾的是,现行中枢神经系统活动的不断增加的自主性、分层的复杂性和统治地位,似乎与中枢神经系统本身和自行(即内在地)对于这种活动的不那么复杂的决定作用平行。所有这些表明,在生物学变化和社会文化变迁的重叠时期发生的神经进化中的某些重要进展,可能被事实证明包括了改善中枢神经系统的活动能力但减少其功能上的独立自足性的那些特性。

从这个立场出发,那种认为心智活动在本质上属于一种大脑内的过程,该过程只能以次生的方式,受到在其作用下人得以创造的各种人工手段对它进行辅助或放大的观点,似乎是很错误的。相反,既然从内在因素出发,有关占统治地位的神经过程的完全具体确定、有足够适应性的解释是不成立的,那么,人类大脑就完全依赖于文化资源来活动;而这些文化资源不是心智活动的辅助物而是构成成分。事实上,涉及对客观材料有目的地进行操作的、作为公开的公共活动的思维,也许对人类是至关重要的;而不依靠这些材料的、作为隐蔽的私人行为的思维,则是派生的(虽然不是无用的)能力。如对学龄儿童学习计数过程所进行的观察表明的那样,在你脑子里运算数字实际上是一个比用纸和笔、摆计算棒或靠小孩那种扳手指、脚趾的运算,更为复杂的心智技能。大声朗读是一个比默读更基本的进步;实际上,后一种能力只是在中世纪才产生。[56]对于言语活动的看法

也是如此;除非在我们不那么幼稚的时候,我们都像福雷斯特(Forester)描写的那位小老太婆一样,在明白自己说什么之前不知道自己想什么。

有时会出现对后一种观点的反论:"比较的证据以及有关失语症的文献,显然说明思维先于言语活动,而不是以它为条件。"[57]但是,尽管这种说法的确有道理,出于几个理由,它并不动摇这里采取的总体立场——即人类文化是人类思维的成分而不是补充。首先,类人动物有时能以惊人的效果学会推理,而不用去学说话,这个事实并不证明人也能这样做;同样,老鼠能够用不着学习模仿或联系就能交媾,也不能证明黑猩猩也能这样做。其次,失语症患者是那些学会说话并使之内在化之后,又丧失了(或更常见的是部分丧失)前一种能力的人,而不是那些从来没有学过说话的人。第三,也是最重要的,在发声说话这个专门意义上,言语活动对于一个被置于在先的文化环境下的人来说,远不是唯一可供使用的公共交流手段。例如,海伦·凯勒通过运用类似杯子和水龙头的文化物品,并结合(苏利文小姐)有意识地在她手上画触觉图形,来学习思考,或者还不会说话的孩子通过堆起两列平行的相配的积木,发展出序数词概念,这些现象表明,任何种类的公开符号系统的存在,是必不可少的。[58]尤其对于人来说,把思维看作基本上是一个私人活动过程,就是近乎完全忽视人们在推理的时候实际在做些什么:

> 想象思维不多不少是在构建一个环境形象,比环境更迅速地运用模型,预料环境将和模型一样起作用……解决一个问题的第一步,在于构建一个[环境的]"相对特征"的模型或形象。可以从许多事物构建这些模型,包括身体的器官组织,通过人、纸和笔,或者真正的人造品。一个模型

> 一旦被构建起来，可以在各种假想条件和限制因素作用下操作。于是，生物体就能够"观察"这些操作的结果，把它们投射到环境中，使预测成为可能。根据这个观点，一位航空工程师在风洞里操作一种新的飞机模型时，他在思维。当一个司机用手指沿着地图上的一条线比划时，他在思维；手指成为汽车相应特征的模型，地图成为道路的模型。这种外部模型常被用在对复杂[环境]进行的思考中。用于隐蔽思维的形象，以必须用来构成模型的生物体的物理—化学事件为存在条件。[59]

把反观性思考(reflective thought)的构成不看作是头脑里发生的事件，而是符号模型的现状和过程与广大世界的现状和过程的互相适应，这种观点进一步意味着，刺激的缺乏引起心智活动，而刺激的"发现"则终止了它。[60]司机用手指在交通图上比划，因为他缺乏信息，不知道怎样去他要去的地方，而在他得到这个信息后，他就停下手来。工程师在风洞里做试验，以便弄清楚他的飞机模型在各种人造空气动力学环境里表现如何，如果或者在他确实弄清楚时，他就会停止试验。一个人在衣兜里摸索，是因为他手头需要一个硬币，如果他摸到一个，就不再找了——或者，当他发现整个这件事徒劳无益时，他当然也会放弃，因为他的衣兜里碰巧没有硬币，或者，他耗费的精力"与所得不成比例"。[61]把动机问题(它涉及另外一种意义上的"因为")放到一边，定向推理以难题开始，以放弃探索或者解决难题而告结束："反观性思考的功能是……改变一种在经验上费解的境遇，使之成为明白一致、确定和谐的境遇。"[62]

总之，人类的智力活动，就其定向推理的专门意义来说，取决于对某些类型的文化资源的把握，这种把握要能够使有机体

出于任何目的制造(发现、选择)所需的环境刺激;这是一种对信息的搜求。而这种搜求是更加迫切的,因为为生物体提供的来自遗传资源的内在信息,具有高度普遍性。动物越低等,它越少需要弄清行动之前的环境细节;鸟在学习飞翔之前,不需要建造风洞来试验空气动力学原理——它们已经"知道"这些。人的"独特性",经常表现在他能够学多深,学到多少不同种类的东西。尽管猴子、鸽子、甚至章鱼,可能以它们证明能够学会做得很"像人"的事情,使我们常常感到窘迫,而且总体上确实如此;但是,在理论上更加至关重要的,也许是要强调,人*必须*学习多深和多少。对于人本身来说,由于他"出生后的胎象存留"、"对家庭生活的适应",以及总体上的柔弱性,如果脱离文化,他就将是一个在肉体上不能独立生存的动物,人们经常指出这一点。[63]很少有人注意到,人脱离文化后,将在心智上也不能生存。[64]

所有这些对于人类思维的智力面成立,对于它的情感面也同样成立。赫伯在其一系列的著作和论文中,发展出一种迷人的理论,说人类的神经系统(以及在相对较小的程度上,低等动物的神经系统)要求最佳生存环境的相对连续的刺激流,作为其胜任工作(competent performance)的先决条件。[65]一方面,人的大脑"不像一架由电动机驱动的计算机器,可以不用输入信息而无所事事地待无限长的时间;相反,它必须通过不断输入的各种信息而保持待机和工作状态,如果它要有效工作,至少在开机状态下是如此"。[66]另一方面,由于人的感情极为敏感,这样的信息输入又不能太强、太杂、太烦,因为这样会导致感情崩溃和思维过程的彻底破坏。厌烦和歇斯底里,都是理智的敌人。[67]

所以,既然"人是最富感情和最富理性的动物",一种非常小心的对于恐惧、愤怒、色情等刺激的文化控制——通过禁忌、行

为规范化、以熟悉的观念对陌生刺激作“理性化处理”，等等——对于防止不断的情感波动和不断地摇摆于大喜大悲之间，都是必要的。[68]然而，由于人在缺乏相当高度、足够持续的感情激活的时候，不能有效工作，保证随时提供可使这种活动持续的那种不断变化的感觉经验，也同样是必不可少的。在严格限定的脉络（葬礼等）之外，禁止公开展示尸体的制度化规定，使极具敏感性的动物不对死亡和肉体的毁灭发生恐惧；在观看和参加车赛（并非全在赛车道上举行）的时候，引起同样的恐惧。大奖赛引起敌意；严格制度化的人际友好相处，减缓了这种敌意。以一系列的狡诈诡计刺激情欲冲动，这证明是没有止境的；但由于坚持在私下进行明显的性活动，这些冲动不致放荡不羁。

但是，与这些相当简单化的例子使人想到的相反，人的可行的、井然有序的、明确表达的感情生活的实现，不是简单、巧妙的工具性控制，不是一种聪明的有关感情的水利工程学。相反，它把具体、明确和决定性形式，赋予普遍分布的现行身体感觉流；把可辨而有意义的秩序，赋予我们先天要经历的内在感受力的不断变化。这样，我们可能不仅感觉到，而且知道我们的感觉是什么，并由此采取行动：

> [正是]心智活动……[它]主要地决定了一个人如何面对他的周围世界。纯粹的感觉活动——一会儿痛苦，一会儿愉悦——将没有统一性，将只能初步改变身体对未来疼痛和愉悦的接受性。正是被记忆和预期的感觉活动，不管是惧怕还是追求，甚或想象还是回避，在人类生活中才是重要的。正是由想象塑型的感知，给了我们我们所知的外部世界。而正是思维的连续性把我们的感情反应，系统化为带明显感情色彩的态度，为个人的情感限定了某种范围。

换句话说:借助我们的思维和想象,我们不仅有感情,而且*有感情生活*。[69]

在这脉络里,我们的心智活动的任务,从收集有关外部世界本身的事件模式信息,转向决定感情的重要性,即该事件模式在感情上的重要性。我们关注的,不是解决问题,而是澄清感情。尽管如此,文化资源的存在,适当的公共符号系统的存在,对这种过程和对定向推理一样,是必不可少的。因而,"情绪"、"态度"、"情感"等等——在现状或状态的意义上是"感情",而不是感觉活动或者动机——与定向思维一样,基本上是人类的隐私活动。使用一张交通图,使我们能够准确地从圣弗朗西斯科一路开到纽约;读卡夫卡的小说,使我们能够对现代官僚体制形成清晰明确的态度。我们在风洞里掌握了制造飞机的能力;我们在教堂里培养了感到真正敬畏的能力。儿童"在头脑里"计数之前,用手指来计数;他"在心里"感到爱抚之前,在皮肤上感到了爱抚。对人类来说,不仅思想观念是文化的造物,感情也是文化的造物。[70]

由于缺乏对于人类内部感情的详细描述,比起慎重地在"过大"和"过小"这两极之间作权衡来,为他们的神经系统获取最优刺激流,是一项复杂得多的活动。它涉及对通过感觉装置进入的东西进行非常细微的质的控制;同样,这是一种对需要的刺激的主动寻找,而不仅仅是对这些刺激的小心翼翼的等待。从神经方面说,这种控制是通过神经系统的传出冲动来实现的,而这些冲动使接受器的活动发生改变。[71]从心理上说,同样的过程可以表述为对感知的态度调整。[72]但问题在于,没有感情的符号模型的指导,人的支配场(regnant fields)和心智集(mental sets),都不能足够精确地形成。为了拿定主意,我们必须知道我

们对事物有什么样的感觉；而要知道我们对事物有什么样的感觉，我们就需要唯有礼仪、神话和艺术可以提供的情感的公共形象。

四

“心智”一词，指生物体的某种癖性定势(a certain set of dispositions)。计数能力，是一种心智特征；乐观的性格，也不例外；贪婪也同样是如此——尽管在这里还不能讨论动机问题。因此，心智的进化问题，既不是由误导的玄学产生的虚假问题，也不是发现有形生命在生命史的哪一点上被添加到有机材料之上的问题。这是一个涉及追溯生物体的某些种类的能力、智能、倾向和癖好的问题，是一个描述这类性格特征赖以存在的诸因素或诸类因素的问题。

最近的人类学研究表明，那种认为人的心理习性在遗传上先于文化，以及他的实际能力表现了借助文化来彰显或延伸先有习性的流行观点，是错误的。[73]人类生物进化的最后几个阶段出现在文化生长的最初几个阶段之后，这个明显的事实意味着，在人类内部构造的意义上，“基本的”、“纯粹的”或“无条件的”人类本性，根本上如此不完善，以致于不可行。工具、狩猎、家庭组织，以及后来的艺术、宗教和科学，在肉体上塑造了人；从而它们不仅对于他的生存(survival)，而且对于他实现生存(existential realization)，都是必不可少的。

运用这种修正的观点来观察人类进化，导致这样一个假设：即文化资源是人类思维的成分，而不是辅料。随着动物在种系发育上从低等走向高等，其行为特征呈现为，相对于当下刺激源的日趋增加的主动的不可预测性，这种倾向显然在种系发育上，

得到日趋增加的复杂性和神经活动中央控制模式日趋占支配地位的支持。直到低等哺乳动物层面，自主中心场（autonomous central fields）的生长，至少在很大程度上可以用新神经机能的发展来解释。但在高等哺乳动物那里，这样的新机能还没有被发现。尽管可以理解的是，事实证明，神经原数量增长本身完全能解释人类智能的高度发展，但是，大的脑容量和人类文化同时出现，而不是先后出现，这个事实表明，神经结构进化的最近成果，在于出现了这样的机制：既允许维持较复杂的支配场，又使在内部（内在）因素方面对于这些场的完全决定作用，越来越成为不可能。人类神经系统不可避免地依赖于公共符号结构，来建造它自己自主的现行活动模式。

反过来，这意味着，人类思维主要是依据共同文化的客观材料进行的公开活动，仅在次要意义上是个人事务。在定向推理和感情构成的意义上，以及在它们整合为动机的意义上，人的心智活动确实发生在学者的书斋里或足球场上、在创作室里或驾驶座上、在论坛上、在棋盘上或法官席上。尽管有人以孤立的观点声称，文化、社会组织、个人行为或神经生理机能，是现实存在的封闭体系，人类心智科学分析的进展，需要有几乎所有行为科学的综合研究，其中每个学科的发现，都将迫使所有其他学科作理论上的重新评价。

注　释：

[1] M. Scheerer, "Cognitive Theory," in *Handbook of Social Psychology* (Reading, Mass., 1954).

[2] C. Sherrington, *Man on His Nature*, 2nd ed. (New York, 1953), p.161; L.S.

Kubie, "Psychiatric Considerations of the Problem of Consciousness," in *Brain Mechanisms and Consciousness*, ed. E. Adrian et al. (Oxford, England, 1954), pp.444 – 467.

[3] C. L. Hull, *Principles of Behavior* (New York, 1943).

[4] G. W. Allport, "Scientific Models and Human Morals," *Psychol. Rev.* 54 (1947): 182-192.

[5] G. A. Miller, E. H. Galanter, and K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (New York, 1960).

[6] G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

[7] K. S. Lashley, "Cerebral Organization and Behavior," in *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon et al. (Baltimore, 1958).

[8] L. A. White, *The Science of Culture* (New York, 1949).

[9] L. A. White, *The Concept of Mind*.

[10] White, *The Science of Culture*.

[11] J. Dewey, *Art as Experience* (New York, 1934).

[12] Ryle, *The Concept of Mind*, p.33.

[13] M. Mead, "Comment," in *Discussions in Child Development*, ed. J. Tanner and b. Inhelder (New York, n.d.), 1:480-503.

[14] S. Freud, "The Interpretation of Dreams," trans. in *The Basic Writings of Sigmund Freud*, ed. A. A. Brill (New York, 1938), pp. 179-548; S. Freud, "Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning," in *Collected Papers of Sigmund Freud* (London, 1946), 4:13-27.

[15] L. Levi-Bruhl, *Primitive Mentality* (London, 1923).

[16] 此外,正如哈罗威尔指出(A. I. Hallowell, "The Recapitulation Theory and Culture," reprinted in *Culture and Experience*, by A. I. Hallowell [Philadelphia, 1939], pp.14-31,对于现在已被摈弃的海克尔(Haeckel)"重演律"(law of recapitulation)不加批评的应用,使这个命题得到了支持。在这个"重演律"中,推测在儿童、精神病患者和野蛮人的思维之间存在的相同性,被用来作为种系发生上自我的优先性证据。关于原生过程甚至在个体发生上都不先于次生过程的意见,参见:H. Hartmann, "Ego Psychology and the Problem of Adaptation," trans. and abridged in *Organization and Pathology of*

Thought, ed. D. Rappaport (New York, 1951), pp.362-396; and H. Hartmann, E. Kris, and R. Lowenstein, "Comments on the Formation of Psychic Structure," in *The Psychoanalytic Study of the Child* (New York, 1946), 2:11-38.

[17] A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1948).

[18] C. Kluckhohn, "Universal Categories of Culture," in *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), pp.507 – 523;另见 Kroeber, *Anthropology*, p.573.

[19] Koeber, *Anthropology*, pp.71 – 72.

[20] 同上。

[21] 同上;White, *The Science of Culture*, p.33.

[22] W. W. Howells, "Concluding Remarks of the Chairman," in *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950):79 – 86.

[23] 关于南方古猿的最初发现,参见 R. A. Dart, *Adventures with the Missing Link* (New York, 1959);最近的有关评论,参见 P. V. Tobias, "The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines," in *Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man*, ed. B. Chiarelli (Turin, 1968), pp.277-315.

[24] "类人动物"指动物超科,包括现存和灭绝的动物,人和类人猿(大猩猩、猩猩、黑猩猩、长臂猿)同属于它;"人科"指这样一种动物科,它包括现存和灭绝的动物,人属于它,但猿不属于。关于"畸变"观点,参见 E. Hooton, *Up From the Ape*, rev.ed.(New York, 1949);关于共识,参见 Howells, "Concluding Remarks of the Chairman".关于南方古猿是"第一批人科动物"的说法,我想现在必须要修改了。

[25] 关于综述,参见 A. I. Hollwell, "Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective," in *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), pp.309-372. 在过去十年,全部讨论越来越频繁,也越来越精确。关于参考文献系列,参见 R. L. Holloway and Elizabeth Szinyei – Merse 撰写的总结文章:"Human Biology: a Catholic Review," in *Biennial review of Anthropology*, 1971, ed. B. J. Siegel (Stanford, 1972), pp.83-166.

[26] 根据最近的人类学工作对"临界点"理论的总体讨论,参见 C. Geertz,

"The Transition to Humanity," in *Horizons of Anthropology*, ed. S. Tax (Chicago, 1964). pp.37-48.

[27] S.L. Washburn, "Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution," in *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. M. Spuhler (Detroit, 1959), pp.21-31.

[28] A. I. Hallowell, "Culture, Personality and Society," in *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), pp. 597 - 620. 参见 A. I. Halowell, "Behavioral Evolution and the Emergence of the Self," in *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, ed. B.J. Meggers (Washington, D.C., 1959), pp.36-60.

[29] Kroeber, *Anthropology*, p.573.

[30] L. A. White, "For Stages in the Evolution of Minding," in *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), pp.239-253; 这种论点非常普遍。

[31] 对不加批评地在现代生命形式之间进行比较从而得出历史假设的危险的全面讨论,参见 G. Simpson, "Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms," in *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15(1950):55-66.

[32] Washburn, "Speculations on the Interrelations."

[33] 同上。

[34] 关于"狼孩"和其他野生幻想故事,参见 K. Lorenz, "Comment," in *Discussions on Child Development*, ed. J. Tanner and B. Inhelder (New York, n.d.), 1:95-96.

[35] 参见本书第 6 章,第 167—168 页。

[36] 关于离群索居,参见 H. Harlow, "Basic Social Capacity of Primates," in *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. Spuhler (Detroit, 1959), pp.40-52;关于模仿学习,参见 H. W. Nissen, "Problems of Mental Evolution in the Primates," in *The Non-Human Primates and Human Evolution*, ed. J. Gavan (Detroit, 1955), pp.99-109.

[37] B.I. DeVore, "Primate Behavior and Social Evolution" (unpublished, n.d.).

[38] 一些亚灵长类哺乳动物也遵循一套确定的社会生活方式,以致于该全部过程完全可能比灵长类动物还早。不过,一些鸟类和昆虫的社会行为与

此的关系较为间接,因为这些物种与人类的发展线路不相干。

[39] M. F. A. Montagu, "A Consideration of the Concept of Race," in *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950):315-334.

[40] M. Mead, "Cultural Determinants of Behavior," in *Culture and Behavior*, ed. A. Roe and G. Simpson (New York, 1958).

[41] C. Sherrington, *Man*.

[42] C. L. Hull, *Principles*.

[43] L. de Nó, "Cerebral Cortex Architecture," in *The Physiology of the Nervous System*, ed. J. F. Fulton (New York, 1943); J. S. Bruner, "Neural Mechanisms in Perception," in *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon et al. (Baltimore, 1958), pp. 118-143; R. W. Gerard, "Becoming: The Residue of Change," in *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), pp. 255-268; K. S. Lashley, "The Problem of Serial Order in Behavior," in *Cerebral Mechanisms and Behavior*, ed. L. Jeffress (New York, 1951), pp. 112-136.

[44] P. Weiss, "Comment on Dr. Lashley's Paper," in *Cerebral Mechanisms in Behavior*, ed. L. A. Jeffress (New York, 1951), pp. 140-142.

[45] D. O. Hebb, "The Problem of Consciousness and Introspection," in *Brain Mechanics and Consciousness*, ed. E. Adrian et al. (Oxford, 1954), pp. 402-417.

[46] C. Kluckhohn and H. Murray, eds., *Personality in Nature, Society and Culture* (New York, 1948); T. H. Bullock, "Evolution of Neurophysiological Mechanisms," in *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe and G. Simpson (New Haven, 1958), pp. 165-177.

[47] Bullock, "Evolution."

[48] 同上;Gerard, "Becoming."

[49] Bullock, "Evolution"; K. H. Pribram, "Comparative Neurology and the Evolution of Behavior," in *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe and G. Simpson (New Haven, 1958), pp. 140-164.

[50] Gerard, "Becoming";另见 R. W. Gerard, "Brains and Behavior," in *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. Spuhler (Detroit, 1959), pp. 14-20.

[51] Bullock, "Evolution."

[52] R. W. Gerard, "Brains and Behavior"; Bullock, "Evolution."

[53] K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

[54] D. O. Hebb and W. R. Thompson, "The Social significance of Animal Studies," in *Handbook of Psychology* (Reading, Mass., 1954), pp.532-561.不加鉴别地使用"本能"一词,从而混淆了三对分别独立(但并非互无关联)的对照——习得的行为模式和非习得的行为模式之间的对照,天生的行为模式(即遗传编程的自然过程的结果)和相反的行为模式(即非遗传编程的自然过程的结果)之间的对照,以及非灵活性(定型的)行为模式和灵活性(可变的)行为模式之间的对照——导致一种错误的猜测,即说行为模式是天生的,就等于说其表达是非灵活的。(参见 K. H. Pribram, "Comparative Neurology and Evolution";and F. A. Beach, "The De-scent of Instinct," *Psychol. Rev.* 62 [1955]:401-410.)此处,从比较的需要出发,"内在的"一词与"外在的"相对照,用来描述主要基于或至少大多基于内在习性的行为特征,而与习得或灵活性问题无关。

[55] F. A. Beach, "Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology," in *Culture and Behavior*, ed. A. Roe and G. Simpson (New Haven, 1958), pp. 81-102; C. S. Ford and F. A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior* (New York, 1951).但是,这种总趋势在类人灵长类中同样显得已成定局:"一些[雄性]黑猩猩不得不学习交媾。有人已经注意到,性成熟但缺乏经验的雄性在和接受它的雌性在一起时,表现出显著的性激动迹象,但随后的性交企图通常却并不成功。那稚嫩的雄性似乎没有能力完成部分性行为,这表明,对于这个物种来说,大量的实践和学习对有效的生物交媾来说,是必不可少的。隔离喂养的雄性成年啮齿目动物,通常在第一次遇到动情雌性的时候,就会交媾。"[F. A. Beach, "Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals," *Psychol. Rev.* 54 (1947):293-315.]关于黑猩猩的概括化恐惧和愤怒,参见 Hebb and Thompson, "Social Significance."

[56] Ryle, *The Concept of Mind*, p.27.

[57] Hebb, "Problem of consciousness and Introspection."

[58] 关于序数词,参见 K. S. Lashley, "Persistent Problems in the Evolution of Mind," *Quart. Rev.* 24(1949):28-42.也许还应当明确指出,那种认为人类通常在学习悄悄对自己"说话"之前,就学习有理解力地大声说话以及

和别人说话的观点,既不涉及思维的冲动理论,也不涉及关于所有隐蔽的思维用想象的词汇来进行的论点。

[59] E. Galanter and M. Gerstenhaber, "On Thought: The Extrinsic Theory," *Psychol. Rev.* 63(1956):218-227.

[60] J. A. Deutsch, "A New Type of Behavior Theory," *British Journal of Psychology* 44(1953):304-317.

[61] 同上。

[62] J. Dewey, *Intelligence and the Modern World*, ed. J. Ratner (New York, 1939), p.851.

[63] 例如,W. La Barre, *The Human Animal* (Chicago, 1954).

[64] 但参见 J. Dewey, "The Need for a Social Psychology," *Psychol. Rev.* 24 (1917):266-277; A. I. Hallowell, "Culture, Personality and Society."

[65] D. O. Hebb, "Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition," *Psychol. Rev.* 53(1946):88-106; D. O. Hebb, *The Organization of Behavior* (New York, 1949); D. O. Hebb, "Problem of Consciousness and Introspection"; D. O. Hebb and W. R. Thmpson, "social Significance of Animal Studies."

[66] D. O. Hebb, "Problem of Consciousness and Introspection."

[67] P. Solomon et al., "Sensory Deprivation: A Review," *American Journal of Psychiatry*, 114(1957):357-363; L. F. Chapman, "Highest Integrative Functions of Man During Stress," in *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon(Baltimore, 1958), pp.491-534.

[68] D.O. Hebb and W.R. Thompson, "Social Significance of Animal Studies."

[69] S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), p.372.

[70] 服务于人类心智的智力和感情方面的那类文化符号,倾向于互不相同——一方面是推论的语言、实验的惯例、数学,等等;另一方面是神话、礼仪和艺术。但这种对照不能太极端;数学有它感情上的使用,诗有它的智性;无论如何,差别仅仅是功能性的,而不是本质上的。

[71] R. Granit, *Receptors and Sensory Perception* (New Haven, 1955).

[72] J. S. Bruner and L. Postman, "Emotional Selecitivity in Perception and Reaction," *J. Personality* 16(1947):69-77.

[73] 在不同地使用"心智"和"文化"之类的词汇时,确定在种系发育的阶梯上让它们往下延伸多远,即在何等广义上定义它们,在很大程度上不过是习惯、方法和爱好问题。这里对心智和文化取相反的选择,这也许有些前后不一致,但看来符合普遍的用法:心智取广泛定义,以包括猴子的习得的交流能力或老鼠习得的解决T迷宫问题(T-mazes)的能力;文化取狭窄定义,仅包括后工具制造(post-toolmaking)的符合模式。关于文化应当定义为"信号(signals)和符号(signs)的意义的习得模式",应当贯穿整个现存生物体世界的论点,参见:T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action," in *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch (New York, 1959), 3:612-711.

(纳日碧力戈　译)

第三编

4 作为文化体系的宗教

想要说话又不说任何特定语言的任何尝试，和想要一种宗教但又不想要特定宗教的尝试一样，都是徒劳的……因而每一现存的有生命力的宗教都有其鲜明特性。它的力量(power)就存在于它的独特而令人惊奇的预言中，存在于它的启示给予生活的倾向之中。它所展现的因果，它所阐释的神秘，是另一个生活世界；这“另一个生活世界”——无论我们是否想完全投入其中——正是我们所指的“拥有一种宗教”。

桑塔亚纳：《宗教中的理性》

一

比较二战之后的人类学宗教研究和一战前后的此类研究，有两个特点令我深感惊讶。其一是，在理论上没有重大进展，靠旧有的学科概念吃老本，除了从经验上加以某种丰富之外，没有增添什么新东西；其二是，它从非常有限、狭隘的知识传统中得出它所真正使用的概念，如涂尔干、韦伯、弗洛伊德或马林诺夫斯基。任何某一本著作都遵循一两个这类大师的方法，仅出于超越巨擘的本能，或由于可靠的描述性材料的总量增加，而做一些小修小补。但基本上没有人想到像这些人曾经做过的那样，

去其他领域——哲学、历史、法律、文学或“更实一些的”科学——寻找分析性概念。我也想到，这两个奇特之处并非互无关联。

如果说对宗教的人类学研究事实上处于停滞状态，我怀疑它是否能借助经典理论主题的细微变化而重新获得启动。然而，对于这些公认命题，如祖先崇拜支持长老的道德和义务权威、成丁礼是确立社会性别和成人地位的手段、仪式群体反映了政治对立、神话为社会制度及社会特权合理化提供了特许的根据，增加任何一个精细贴切的个案，都最终会使许许多多圈内圈外的人相信，人类学家如同神学家一样，坚定地致力于证明不容置疑的事实。在艺术中，以严肃的态度复制公认大师的作品，被称为因袭主义(academicism)；我想这个名称也适合我们的弊病。我们只有抛弃，用列奥·斯坦伯格(Leo Steinberg)的话说，那种从炫耀习惯性技巧产生的甜蜜的成就感，致力于探索尚未得到足够澄清的问题，以便有所发现，我们才有希望有所作为，不仅可以重现本世纪前25年的伟大人物的成果，而且与之匹敌。[1]

做到这一点采用的方法并不是抛弃社会人类学在这个领域中已建立的传统，而是拓宽它们。至少有四个人的观点支配了我们的思想，使之到了偏狭的地步——涂尔干对于宗教性质的讨论、韦伯的“理解”(*Verstehenden*)方法论、弗洛伊德对于个人仪式与集体仪式的比较、马林诺夫斯基对于宗教与常识之区分的探究——在我看来，这是任何人类学宗教理论必然的起点，但仅是起点而已，要超越它们，就必须将它们置于比它们自身和自行包容的思想更广阔的当代思想脉络之中。这一过程的危险是显然的：随意的兼收并蓄、肤浅的理论贩卖和纯粹的知识混乱。但至少在我看来，就贾诺威茨(Janowitz)较普遍地针对人类学而言的所谓“能力范围局限”[2]来说，看不出有其他的出路。

当我们致力于扩展我们在其下进行研究的这种概念外壳的时候，我们当然可以从许许多多方面下手；但是，也许一开始最重要的问题，是避免像斯蒂芬·李科克（Stephan Leacock）笔下的骑警[3]一样，从各个方向同时出击。对我来说，我将追随帕森斯和希尔斯（Shils），把自己的努力限于我所说的宗教分析的文化层面[4]。到了现在，"文化"这个词在社会人类学领域因其所指的多义性与研究的模糊性而声名不佳（尽管我不完全明白，为什么它会因为这些原因而比"社会结构"、"人格"受到更多的指责）。总之，我所坚持的文化概念既不是多所指的、也不是模棱两可的，而是指从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式，是由象征符号体系表达的传承概念体系，人们以此达到沟通、延存和发展他们对生活的知识和态度。当然，"意义"、"象征"、"概念"这些词语急需得到阐明，这恰恰是加宽、扩充、拓展工作的着眼点。如果朗格所说正确："意义概念，就其所有变体来说，是我们这个时代的支配性哲学概念；""指号（sign）、象征符号（symbol）、所指（denotation）、词义（signification）、交际（communication）……是我们的常用[知识]；"那么，社会人类学，尤其是它与宗教研究有关的部分，应该是认识到这一事实的时候了。[5]

二

既然是要讨论"意义"，那就从范式（paradigm）开始吧：例如，宗教象征符号合成了一个民族的精神气质（ethos）——生活的格调（tone）、特征（character）和品质（quality），即道德与审美的风格（style）及情绪（mood）——和世界观（world view）——即他们所认为的事物真正存在方式的图景，亦即他们最全面的（comprehensive）秩序观念。在宗教信仰与实践中，一个群体的精神气质之

所以表现出合乎理性，是由于它被证明代表了一种生活方式，而这种生活方式理想地适应了该世界观所描述的真实事态；这个世界观之所以在感情上有说服力，是由于它被描绘成一种反映真实事态的镜象，这种镜象情理精当，符合这样一种生活方式。这种相互对应和相互确证产生了两个基本后果。一方面，它使道德与审美倾向客体化，将它们描述为隐含在一个具有特殊结构的世界里的强加的生活状态，描述为得到不可变的现实格局支持的纯粹常识。另一方面，它支持了那些关于整个世界的普遍信仰，唤起深藏的道德与审美情感，作为经验证据来支持这些信仰的真实性。宗教象征符号在具体生活方式和特定（如果存在，多半是隐晦的）形而上学之间，形成了基本的一致，这使得双方各自借助对方的权威而互相支持。

姑不论措辞如何，这些也许是可以被接受的。宗教调整人的行动，使之适合头脑中的假想宇宙秩序（cosmic order），并把宇宙秩序的镜象投射到人类经验的层面上，这一观念并不新奇，但也从未被探讨过，以致我们几乎一点儿也不知道这种奇迹在实践中是怎样完成的。我们只知道它就这样年复一年、日复一日、对有些人几乎是一小时一小时地逐渐形成的；我们有大量的民族志资料来证明这一点。但能够使我们对其进行分析的理论框架却并不存在，这种理论应该能够使我解释世系群的裂变、政治的交替、劳动的交换或者儿童的社会化。

因而，让我们将范式简化成一个定义吧。因为，尽管人们众所周知地认为定义实际上什么也说明不了，但如果下定义时持足够慎重的态度，它们本身确实有利于思想的定位或再定位（reorientation），这样，对这些定义的进一步发挥，就可以成为发展和控制一种新颖的探索方式的有效手段。这些定义具有清楚明晰的实用优点：它们在某种方式上言之有物，不像东拉西扯的

议论，尤其本领域内，这种议论往往倾向于以修辞代替论证。闲话少说，言归正传，宗教就是：

> *(1)一个象征的体系；(2)其目的是确立人类强有力的、普遍的、恒久的情绪与动机(moods and motivation)；(3)其建立方式是系统阐述关于一般存在秩序的观念；(4)给这些观念披上实在性的外衣；(5)使得这些情绪和动机仿佛具有独特的真实性。*
>
> *一个象征符号系统的作用在于……*

"象征"一词在这里受到如此极端的强调，以致于我们首先必须比较准确地确定它的意义是什么。这是一件并不轻松的工作，因为象征符号很像"文化"，它用来指称形形色色的事物，往往是同时指称多种。

在某些情况下，它指对某人而言意味着其他事的任何事：乌云滚滚是即将下雨的象征。有些情况下，它仅被用作某种明确的习惯性指号(signs)：红旗象征危险，白旗象征投降。在另外的情况下，它只限于用一种间接和修辞的方式，表示不宜直接按照字面表示的东西，从而诗歌有象征符号，而科学没有。符号逻辑(symbolic logic)是一个误称。在另外一些情况下，象征符号用来指作为观念载体的物、行为、事项、性质或关系——观念是象征的"意义"——我在此将遵循这样一条思路。[6]数字6，无论是写的、心里想的、以一堆石头摆出的、甚至输入计算机的，都是一个象征符号。十字架也是，无论谈到的、看到的、焦灼地在空中比划的或深情地用手指在胸前划的，都是象征符号。还有，无论叫做"奎尼加"的巨大油画，还是叫做"丘林加"[7]的着色石子，"reality"一词，甚至它的词素"-ing"，它们都是象征符号，至少是象

征元素。因为它们是概念的可感知的系统表述，是固定于可感知形式的经验抽象，是思想、判断、渴望或信仰的具体体现。因而，对于由象征符号系统构成实证内容的文化活动(cultural activity)进行研究，并不是要抛弃社会分析，以换取柏拉图式洞穴中的影子(a Platonic cave of shadows)，进入内省心理学精神世界，或更糟糕地，进入思辨哲学，永远徘徊于"认知"(Cognitions)、"情感"(Affections)、"意动"(Conations)和其他难以捉摸的本质(entity)迷雾中。文化活动，即符号形式的建构、理解与利用，如同其他一切，都是社会事件(social events)：它像婚姻一样公开，像农业一样可视。

然而，二者并不完全等同；或者，更准确地说，社会事件的象征维度像心理维度一样，本身在理论上可以从那些作为经验整体的事件中抽象出来。不过，意译肯尼斯·伯克的话来说，这里仍有一个建一栋房子和画建房图纸的区别；读一首结婚生孩子的诗和自己结婚生孩子并不完全是一回事情。[8]尽管建房子得参照图纸，或者——这倒不太可能——生孩子是因为读了一首诗的推动，但还是应当弄清楚，不要将我们与象征符号的交流同我们与物或人类的交流弄混了，因为后两者自身并非象征符号，不管它们多么经常地起这种作用。[9]在房屋、农场、诗歌、婚姻的日常生活中，无论文化的、社会的、心理的事物如何深刻地交融在一起，都要在分析中对它们加以区分，这样，就能根据任何其他两个部分的规范化背景，把每个部分的一般特征隔离开来。

就文化模式，即象征符号体系或象征符号复合体而言，此处对我们具有头等意义的一般特征是：它们是外在信息源。我说"外在的"，只是指它们——例如，不像基因——存在于生物个体的范围之外；从这个意义出发，所有人类个体都出生在一个主体之间达成共识的世界中，他们在这个世界中从事他们各自的事

业，并且在他们死后，这个世界继续存在。我所说的“信息源”的意思仅在于，它们像基因一样提供蓝本或模版，根据这个蓝本或模版，外在于它们的那些过程可以得到一个确定的形式。如同一个 DNA 链上的碱基排序形成一个编码程序，形成一套指令或处方，用来合成具有复杂结构的蛋白质，这个过程决定了器官功能。同样，文化模式为塑造公共行为（public behavior）的社会过程与心理过程的制度，也提供了类似的程序。在这两个例子中，尽管信息的类别及其传递方式大不相同，但将基因比作象征符号，胜于司空见惯的“社会遗传”（social heredity）之类的牵强比拟。实际上，这是一种具有实际内容的类比关系，因为：正是由于同低等动物相比，人类的遗传程控过程是如此高度地概括化，使文化的遗传程控过程显得如此重要；正是因为内在信息源对人类行为的决定作用如此不严格，所以外在信息源才会这样关键。建一道堤堰，水獭只需要一个合适的地点及适当的材料——它的行为模式取决于它的生理机能。而人——他的基因对建筑工作没有影响——还需要有何谓建堤堰的观念，一种他只能根据某种象征符号得到的观念——一张蓝图、一本教科书、或某位知道如何建堤堰者的一段话，当然，也可以通过图表和语言因素的利用，使自己获得何谓堤堰以及如何建造它们的观念。

这个观点有时以这样一种形式的论点表达：文化模式是“模型”（model），是象征符号集（sets），其相互关系是以“比照”（paralleling）、“模仿”（imitating）、“拟态”（simulating）的方式，对于物理、有机、社会或心理诸系统中的实体、过程或其他等等之间关系的摹写。[10]不过，“模型”一词有两个含义——“归属”含义和“目的”含义（an “of” sense and a “for” sense）——尽管这不过是同一基本概念的不同方面，但为了分析，很值得将它们加以区分。在第一个含义上，所要强调的是对象征结构的操作，这样才能使其

大致贴切地成为那种在先的非象征体系的比照物，好比我们发展了水力学理论或给出了流程图便知道了堤堰如何起作用。理论和图表以简要形式表达其结构，用可理解的方式"摹写"物理关系，这是*一归属*"现实"的模型(a model *of* "reality")。对于第二个含义来说，所要强调的是对象征符号关系表达的非象征体系的操作，好比我们依据水力学理论所隐含的规则，或者按照从流程图得出的结论来建造堤堰。这里，理论是一种"模型"，它指导着物理关系的组织过程：它是以"现实"为*对象*的模型(a model *for* "reality")。对于心理和社会的系统，对于我们通常不称之为"理论"，而宁愿称为"学说"、"曲调"、"仪式"的文化模型，情形没什么两样。与基因和其他非象征符号信息源不同(它们只是"目的"模型，而非"归属"模型)，文化模式具有天然的双重性，既按照现实来塑造自身，也按照自身塑造现实，它们以此把意义，即客观的概念形式，赋予社会和心理的现实。

事实上，正是这种双重性使真正的象征有别于其他种类的意义形式。如同基因的例子所显示的，"目的"模型在整个自然界均可发现，按照简单的逻辑，因为只要有模式交流，就要求有这样的程序。在动物当中，也许最明显的例子要数印刻(imprint)学习了，因为这种学习所涉及的，是一只示范(model)动物当着另一只学习动物的面，自发表现出来的适当的行为序列，其作用同样自动地唤起并固化了学习动物遗传来的某种反应集合。[11]两只蜜蜂之间的交流舞蹈——发现花蜜的那只通知寻找花蜜的另一只——是稍有不同的、编码更为复杂的另一个例子。[12]克雷克(Craik)甚至认为，那最先从山泉往下通向大海的涓涓细流，给随它之后的更大量的水流开出了一条小小的渠道，它便起了某种"对象"模型的作用。[13]不过，作为语言、图表、机械、自然等等过程的"归属"模型，其作用不是为其他过程提供可

供模仿的信息源，而是以这种方式象征那些已经模式化的过程，用另外一种手段表现它们的结构，这类模型要罕见得多，在生物当中，恐怕唯属人类。对一组过程、活动、关系、实体等等，与它们在其中起编程作用的另一组（这样，这种程序可以看作是一种表象或概念，即象征符号）之间存在的结构一致性的感知，是人类思想的本质。在象征符号系统的作用下，“对象”模型与“归属”模型之间得以实现的可对转性，是我们心智的显著特征。

通过……建立人类强有力的、普遍的、恒久的情绪与动机……

就宗教符号及符号系统而言，这种可对转性是明显的。平原印第安人追求幻象时的那种耐力、勇气、自恃心、坚韧和热烈的意愿，也是他们努力实践的绚丽品德：在获得某种神示的时候，他也获得稳定的方向感。[14]对未履行义务和隐瞒过错的意识，以及对忏悔之后人人皆知的羞耻的意识——马努斯（the Manus）岛民带着这样的意识在降神会上反复操演，对于他的具有财产意识的社会来说，这种意识同样也是作为该社会赖以维持的那种道德义务之基础的情感：要获得赦免，就要铸就良心。[15]同样的自律，给一个凝视灯焰的爪哇神秘论者带来回报，带来他所认为的那种与神的亲近；他接受修炼，不露情愫，对一位要过隐寂生活的人来说，这是必需的。[16]无论我们将个人保护神、家神或无所不在的上帝看作是对现实特征的概括的系统表述，还是看作用来产生具有这种特征的现实的模版，在很大程度上看来是武断的；此时的问题在于，人们想要强调“归属”模型还是“对象”模型。这里所涉及的具体象征符号——在荒野中显形的某个神话人物、悬在房檐下的已故户主审视后人的头骨、隐

形人用“沉寂中的声音”无声吟唱的神秘古诗，同时指向这两个方向。它们既表达世界的氛围，同时又塑造这一氛围。

它们塑造这一氛围的方式，是在信仰者当中唤起某种鲜明的习性集合（包括倾向、能力、癖好、技艺、习惯、义务感、趋向），使其行为举止与经验性质具有一种长期特征。习性描述的并非一个行为或一个事件，而是在特定情境之下此行为或事件发生的可能性：“当说一头牛是反刍的，或说那人是吸烟者，并非是说那头牛正在反刍或那人正在抽烟。说它反刍是指它常常具有反刍倾向，说他是抽烟者是指他有抽烟的习惯。”[17]同样，虔诚并非是说正在进行某种我们称之为虔诚的行动，而说极有可能采取这种行动。同样，平原印第安人的雄心勃勃的举动、马努斯人的负疚性格或爪哇人的静寂主义，在各自的脉络里构成了信仰的实质。被通常称为“心智特征”（mental traits）或（如果笛卡尔哲学未公开加以承认）“心理力量”（psychological forces）（这两个术语本身都是无懈可击的）的那种观点，其长处在于把它们从任何幽暗的、无法进入的个人感觉王国解脱出来，指引到一个可见物共存的光明世界中来，其中有玻璃的易碎性、纸张的易燃性，如果回到隐喻上来，还有英格兰的潮湿。

就宗教活动而言（背诵神话和从关节处砍断手指在同样程度上属于宗教活动[18]），它们引发了两种不同种类的习性：情绪和动机。

动机是在特定种类的情境下进行特定种类的活动或体验特定种类的感觉的长期、持久的倾向性，所谓“种类”通常有很高的异质性，属于定义不明的类别：

> 当我们听说某人自负（即被自负所驱使），我们预料他会以某种方式行事，即滔滔不绝地谈论自己、依恋名流社

会、拒绝批评、好出风头、不喜谈论他人的优点。我们预料他沉溺于自我成功的白日美梦中，避免想起过去的失败并为着成功而积极筹划。自负就是倾向于以这些方式或其他无数种类似方式来为人处事。当然我们也预料在特定情境下他会感到痛苦和焦虑；我们预料在遇到显要忘记他的名字时，他会产生强烈的失落感，而在看到对手倒霉的时候，他会幸灾乐祸，心花怒放。但不悦和快乐这种感觉，不像公开自吹自擂或私下里的白日做梦那样，更直接地表现自负。[19]

任何动机(motivation)都与此类似。作为动机(motive)，"炫人的勇气"指的是在荒野里禁食、孤身袭击敌人营地、想到第一个棒击敌人(counting coup)而感到兴奋等这样一些持久的性格倾向。"道德审慎"则指恪守沉重的许诺，敢于面对苛评的公众忏悔隐秘的罪过，在降神会上听到模糊、泛泛的谴责时产生负罪感等这样一些根深蒂固的倾向。"淡然的宁静"指不管是刀山火海都保持泰然自若、对即使最温和的情感表露感到厌恶、沉浸于无数次的空无玄想之中等这些持久倾向。因此，动机既不是行为(即有意识的行为)，也不是感觉，而是进行某类活动或产生某类感觉的倾向性。当我们说某人是信仰宗教的，意指他为宗教所驱使，至少这就是我们所说的部分意思(尽管只是部分意思)。

我们所指的另一部分意思是说，在适当刺激下，他很容易陷入某种情绪(moods)之中。关于情绪，我们有时用诸如"尊敬(reverential)"、"庄严(solemn)"、"崇拜(worshipful)"等总括词统而称之。这种概括性的类目实际上掩盖了习性所涉及的大量经验性差异，而且在事实上，有用我们自己宗教生活中的庄重风格来同化它们的倾向。由宗教象征符号引发的情绪，根据不同时间

和地点，包括从狂喜到忧郁、从自信到自怜、从乐天成性到无精打采等内容，且不提世界上如此之多的神话与仪式那令人动情的力量。就像我们不能说唯有一种动机可称作虔诚一样，我们也同样不能说唯有一种动机可称为崇拜。

情绪和动机之间的主要区别在于，后者是向量(vectorial)性质，而前者仅为无向量(scalar)性质。动机有定向特性，它描述引向通常是暂时性的某种结局的全过程，而情绪只是在强度上变化，它不指向任何地方。它由特定环境引发，但缺乏反应的目的。像雾一样，沉下去浮上来；像气味一样，弥漫与消散。而且，一当出现，它是整体性的：一个人在悲哀的时候，每一件事、每一个人都显得没劲；遇上他高兴，每一件事、每一个人都显得美妙。因而，尽管一个人可能同时兼具虚荣、勇敢、任性、独立，他却不大可能既乐天又沮丧，既快乐又悲哀。[20]此外，动机可以多少持续一段时间，而情绪只是以一定频率时不时地重复发生，其来去都有往往不能确定的原因。但是，就我们而言，情绪和动机之间最重要的区别也许是：动机由于目的而"被赋予意义"，人们认为动机有助于实现这些目的；而情绪则由于情境而"被赋予意义"，人们认为情绪是这些情境引发的。我们以动机的结局来解释动机，但以情绪的源泉来解释情绪。我们说某人勤奋因为他想成功；我们说某人焦虑因为意识到核毁灭的随时威胁。如果解释为终极性的，情况也是一样。在限于上帝意志的时候，仁爱为基督教的仁爱；在基于特定的上帝神性观的时候，乐观为基督教的乐观。那伐鹤人(the Navaho)的执着态度，可以在信念上找到理由：既然"现实"机械地运作，那它就是可强制的；而他们持续的担忧，也可以在一个信念中找到理由：无论"现实"如何运作，它既是极具强势的，又是极其危险的。[21]

那些引发并界定习性，并被我们区分出来的宗教象征符号或象征符号系统，与那些把这些习性置于宇宙框架内的符号或符号系统，属于相同的象征符号，这不应引起任何惊讶。当我们说一种特别的敬畏情绪是宗教的而非世俗的，除了意味着它来源于一种像“玛那”(Mana)那样无所不在的生命力的观念，而不是源于对大峡谷的观访外，还能有什么别的含义呢？或者，我们说某例苦修行为是受宗教动机驱动的典型时，除了说它意在获得涅槃那样的正果，而非减肥这种有限目标，还有什么呢？如果宗教象征符号不能在同一时间引发意向并(不管是多么间接、模糊、不系统地)阐述出一般秩序观念，那么宗教行为或宗教体验的经验性差异将不存在。确实，一个人可以被说成对高尔夫球怀有“宗教感”，但这决不仅指他满足于热情追求它，逢星期天就打球，他还必须将高尔夫球视为某种超验性真理的象征。而当一位初通人事的男孩深情地望着威廉·斯泰格(Willian Steig)动画片中一位情窦初开的少女的眼睛，默默地说，“艾西尔，你身上有种东西使我产生了某种宗教感”，这时候，像大多数少男少女，他是有些意乱神迷了。任何具体宗教对现实的基本性质的确认，也许是模糊、肤浅甚至常常是荒谬的；但如果它不打算仅仅包括普遍接受的一堆习俗和我们通常称为道德主义的传统情绪，那它必须确认些什么。如果今天有人打算给宗教下一个最低限度的定义，那它也许就不会再是泰勒“信仰神灵存在”的著名定义[后来古迪(Goody)因为厌倦了那些理论上的玄妙，要求我们回到泰勒的定义上去]；而是萨尔瓦多·德·马达里亚加(Salvador de Madariaga)所谓的“相对最温和的信条，认为上帝没有发疯”。[22]

通常，宗教所确认的当然远不止这一点：按詹姆斯（James）的说法，我们相信所有可以相信的东西，并且只要能够，我们会相信一切。[23]我们所无法忍受的是对我们概念思维的威胁，是我们创造、掌握、运用象征符号的能力也许会辜负我们的可能性。因为，如我们前面指出的，一旦这种事发生，我们便会孤立无助，比水獭的处境还糟。人类天生（即遗传编码的）反应能力的极端笼统性（generality）、漫射性（diffuseness）和多变性（variability），意味着若无文化模式的辅助，在功能上人将是不完全的，他将不仅是一只不走运的、不能了解自己的全部潜能的聪明猿猴（就像一些未充分发育的孩子），而且会像捉摸不定的怪物，既无方向感，又无自制力，充满混乱的阵发性冲动和模糊情感。人类如此依赖于象征符号和象征符号体系，以致这种依赖对其生物性存在具有决定性影响。结果，这使得他对于哪怕最微弱的暗示——人类可能无法应对经验中的某些方面——都极为敏感，在内心引起极大的不安：

> [人类]可以设法使自己适应其想象可以对付的任何事：但他无法忍受无序。因为他的最具特色的功能和至上的财富是观念，他最大的恐惧就是碰上他无法解释的东西——即通称的"古怪"之事（物）（the "uncanny"）。古怪之事不一定是新事物。我们也常常碰到新事物，但只要思维运转自如，通过最相近的类比，我们总能试着很快理解它；但有时，在精神压力之下，即使最熟悉不过的事物，也会突然混乱无章，让人感到无可奈何。因此，我们最重要的财富，永远是关于在自然界里、地球上、社会中以及我们所作所为中的一般定位的象征符号：即我们的世界观（*Weltanschauung*）与人生观（*Lebensanschauung*）的象征符号。因而，

在初民社会，每天的仪式(ritual)贯穿在日常活动中，如吃饭、洗澡、生火等等，以及纯粹的礼仪之中：因为他们经常感到需要重新坚持部落的道德规范(morale)和确认它的宇宙地位(cosmic conditions)。在基督教欧洲，教会使人们每天(在某些教派中甚至每小时)都跪倒尘埃，操演(如果不是沉思)他们对终极概念的赞同。[24]

至少在三个方面，无序威胁着要闯入人间——事件纷乱，既没有合适的解释，也没有解释的可能性：分析能力的局限、忍受能力的局限和道德见解的局限。挫折、痛苦和难解的道德困惑感，如果它们发展到了足够严重的地步，或持续足够长的时间，就构成了对这样一种论点的强大挑战：生活是可以理解的，借助思想，我们可以给自己有效定位。任何宗教，无论它如何"原始"，只要它希望延存下来，就必须设法应付这种挑战。

上面三点中，对第一个问题现代社会人类学家调查研究最少(尽管埃文斯—普里查德对粮仓何以倒下砸在某个赞德人头上而不砸倒他人的经典讨论，可以算一个值得注意的例外)。[25]即使认为，人类的宗教信仰企图将异常事件——死亡、梦境、精神错乱、火山喷发、配偶不忠——纳入至少有可能解释清楚的范围之内，那似乎也会带有泰勒主义(Tyloreanism)的味道，甚至更糟。但看来这的确是事实：至少有人(很可能还是多数人)并不能容忍对那些未澄清的分析性问题置之不理，不能仅以一种木然的惊讶，或无动于衷的冷漠，坐视世界更加陌生的景观而不想形成——哪怕是怪诞的、矛盾的或蠢笨的——某种见解，说明这些奇异之处如何能与更普通的经验相谐调。一个人的解释工具，即用来描绘经验世界格局的一般文化模式的综合体(常识、科学、哲理性思索、神话)，一旦长期不能解释急需解释的事物，

那就有可能导致深深的忧虑;自从宗教信仰的伪科学观点被放弃(这样做很应该)以来,这是有时超乎我们设想的一种更普遍的可能性和更深的忧虑。不管怎么说,即便作为勇敢的无神论泰斗的罗素勋爵也曾说过,尽管上帝存在与否的问题从未困扰过他,但某个模糊不清的数学公理,却几乎让他神经错乱。爱因斯坦对量子力学的深刻不满,其根本原因在于,他无法相信(显然针对宗教),如他所说,上帝在和宇宙玩掷骰游戏。

然而,这种对于明晰化的追求,这种由于经验现象有可能继续保持晦黯不明而引起的一阵玄学焦虑,却出现在相当低微的智力层面上。当然,我在自己的研究中发现,我的更具泛灵论倾向的调查合作人的行为像真正的泰勒主义者,其相像的程度让我完全出乎预料地感到震惊。他们似乎一直在以自己的信仰来"解释"现象。或者,更为准确地说,他们使自己确信,这些现象可以在事物公认的图式中得到解释,因为他们通常很少执著于他们提出的灵魂附体、情感失衡、违反禁忌或施放巫蛊等猜测,当他们意识到其他某种同样风格的解释更符合实际时,他们随时会放弃原来的猜测。他们所不准备做的是,在没有其他可替代猜测的情况下,放弃现有猜测;他们不准备顺其自然。

此外,他们对那些对自己或其他任何人的当下生活并无直接现实意义的现象,采取积极认知的态度。当一朵形状怪异、个头巨大的毒菌,在短短几天之内(有人说,几小时之内)从一位木匠房中长出时,人们从方圆数里赶来看它,每个人都有自己的解释——泛灵论的、泛生的,或二者皆非。然而,很难说大毒菌有什么拉德克利夫—布朗所说的那种社会价值,也很难说它与确实有社会价值的任何事物有任何联系(从而长期成为后者的替代物),就像安达曼人(the Andaman)的蝉那样。[26]大毒菌在爪哇人生活中扮演的角色同在我们生活中的没有两样;在日常生活

中，爪哇人和我们一样，对它们怀有大致相同的兴趣。这东西“奇异”、“陌生”、“难解”，无非如此。但对这种“奇异”、“陌生”、“难解”，必须找到解释，或者换一句话说，人们始终怀有信念，认为它*能够得到解释*的。人们不会对一朵以五倍于正常大毒菌的速度生长的大毒菌熟视无睹。从最广泛的意义上说，这朵“奇怪的”大毒菌对于听说它的人的确有暗示性，这暗示性是关键性的。它威胁到他们理解世界的最普通的能力，对他们所持的关于自然的信仰是否可行、关于真理的标准是否有效，提出了质疑。

这也并非是要证明，只有或主要是那些非常事件的突然爆发，才使人在心里感到不安，认为自己的认知能力可能被证明是无效的，或者认为这种直觉感知的事物，仅以极端的形式出现。更为常见的是，当我们企图把握自然、自身和社会的某些方面时，当我们企图将某种难以捉摸的现象，纳入可以用文化来系统表述的事实的范围内时所遇到的持久存在、反复经历的困难，人们长期被它困扰着，因此他们更加稳定地用源源不断的象征符号来判断它的特征。正是这种超越边界相对固定的正统知识的东西，作为日常实际生活的不断隐现的背景，将普通人类经验置于抽象思维的长久脉络中，使人在下意识里隐约觉得自己可能游荡在一个荒谬的世界中：

> [在雅特穆尔人(Iatmul)中]与这种独特的知识性探询相关的另一个主题，是水面上的涟漪和波浪的性质。据一种神秘的说法，人、猪、树、草——世界上的所有物体——都不过是波浪的各种变体。确实，看来人们对此还比较同意——尽管它也许与灵魂再生理论冲突——根据这种说法，死者的魂灵像一团雾被东风吹上河，进入死者儿媳的子宫。就算是有这么一回事情，但涟漪和波浪的起因问题仍

然没有解决。那个把东风认作为图腾的氏族对此再清楚不过:风以其手中之蚊扇扇起了波浪。但其他把波浪拟人化的氏族认为,它们是独立于风的人(Kontumali)。还有一些氏族有其他理论。一次,我带一些雅特穆尔土著到海边,发现他们中一人独自坐在那里出神地凝视大海。那是一个无风的日子,但有浪花轻拍海岸。他把一个人格化的音叉算作本氏族的图腾祖先之一,这个音叉顺河流漂入大海,相信它引起了波浪。他注视着海浪在无风的日子起伏拍打,证实本氏族的神话是真的。[27]

面对第二种经验性挑战,某一特定生活模式的意义有这样的危险:它会陷入混乱,名称缺乏所指事物,事物缺乏名称。这第二种挑战——痛苦问题——得到了比较详尽的考察,至少是得到描述,这主要是因为在关于部落宗教的研究中,有两个也许是主要的问题受到重视:疾病和哀悼。然而,对于在这种极端情境的情感气氛下出现的狂热兴趣来说,极少有什么概念性进展[除了个别的例外,如林哈德(G. Lienhardt)最近对丁卡(Dinka)人占卜的研究]超越马林诺夫斯基所提出的粗糙的"贪心类型",即:宗教"帮助一个人忍受情感重压环境的途径,是打开一条逃离这个环境的出路;要冲出这绝境,除了借助仪式和信念进入超自然领域外,别无其他实际出路"。[28]当然,这种纳德尔(S. F. Nadel)以冷冰冰的态度所称的"乐观主义神学",存在严重的缺陷。[29]纵览整个历史过程,宗教烦人的程度,和鼓舞人的程度也许是一样的。它迫使人们直面这样一个事实:他们生来要有许多烦恼,而宗教同样多地使他们避免直面这样的事实:他们被抛入某种幼稚的童话世界,那里,——再用马林诺夫斯基的话说——"希望不会落空,渴望不会受欺"[30]。除了基督教科学是

一个可能的例外，几乎没有什么宗教传统（无论“大”“小”）不竭力确认一切皆苦的论点，有些实际上还引以为荣：

> 她是一位家系绵延的[Ba－Ila，拜拉]老妇人。莱萨(Leza)(“the Besetting One”，“困扰者”)将黑手伸向这个家庭。他在她还是个孩子的时候就夺去了她的父母，在随后一些年里，她的所有亲人都相继去世。她对自己说：“我抱在自己膝上的那些亲人一定会活下来的。”但事与愿违，即使是他们——她的孙子们——也都离她而去。……她在绝望中下定决心，要找上帝问问这究竟是什么意思。……她于是走上旅途，走遍一个又一个国家，头脑中萦绕着这样一个想法：“我要走到世界的尽头，发现一条通向上帝之路，我要问他：‘我对你做了什么，你要如此折磨我？’”她始终没有找到世界尽头，虽然失望，但她并不放弃寻求。当她路过不同的国家时，人们问她，“您到这儿来干什么，老妇人？”回答总是：“我在寻找莱萨。”“寻找莱萨！为了什么？”“我的兄弟，你问我！在这个国家有谁受过我这样的苦？”他们会再问，“你如何受苦？”“就是这样。孤独。你看我，一个孤老太太。我就是这个样子！”他们回答道，“是的，我们明白。你是这个样子！没了朋友和丈夫？这和别人有什么两样呢？困扰者骑在我们每个人的背上，我们没办法把他甩掉。”她终未获得她所渴望的，带着一颗破碎的心死去。[31]

作为一个宗教问题，痛苦问题（自相矛盾地）不是一个如何避免而是如何承受的问题：如何使肉体痛苦、个人损失、言词受挫、或不由自主地为他人之苦进行的忧思，变得可以忍受——按照我们的话说，变得可以接受。正是在这一点上，那个拜拉妇

人——也许必然，也许不——失败了，她不知道如何感受发生在她身上的事，不知道如何承受痛苦，最终在困惑与绝望中丧生。韦伯所谓“意义问题”的智力方面越是涉及确认经验的最终可解释性，它的感情方面就越成为确认经验的最终可承受性。宗教一方面使我们的象征符号资源有稳定的力量，来系统阐述分析性观念，使之成为概观现实的权威观念；与此相同，它在另一方面，也使我们同样的象征符号资源具有稳定的力量，借助认为宗教主旨无处不在的类似观念，借助宗教内在的格调，来表达情感——心情、情绪、激情、感情、情感。对于那些能够接受宗教的人，只要他们能够接受它们，宗教象征符号不仅强有力地保证了他们理解世界的能力，而且，在他们理解世界的时候，也强有力地保证他们的感觉能够获得精确性，即确定他们的感情，使他们能够阴郁或快乐地、阴沉或随意地来忍受人间苦难。

让我们以这种眼光来观察那伐鹤人通常被称作“演唱”的治疗仪式。[32]一次演唱就是某种宗教心理剧，他们有大约60种用于不同目的的不同演唱形式，但基本上都是为了去除肉体或精神上的疾病。“心理剧”有三类主要演员：“歌手”（治疗者）、病人和作为某种启应轮唱（antiphonal）者的病人的亲友。所有演唱的结构，即心理剧的情节，相当近似。主要有三个场次：病人与听众（audience）的洗礼；通过重复吟唱和仪式活动，希望病人重获安康（“祥和”）；病人与神灵的合一及最后的“治愈”。洗礼包括人为出汗、引发呕吐等等，把疾病从病人的身体赶走。唱词数量无限，主要包括一些简单的希求语句（“愿病人康复”、“我马上就会全好”等等）。最后，借助某种适当神话背景下的沙绘神灵图像，病人与神灵合一，从而与整个宇宙合一。歌手将病人置于画上，触摸画像的手、脚、膝、肩、胸、背及脑袋，然后再触摸病人的相应部位，从而操演从根本上说是病人与神灵在身体上的合

一。[33]歌唱达到高潮：赖卡德(G. Reichard)说，也许可以把整个治疗过程比作神灵渗入(spiritual osmosis)，在这当中，人体内的疾病和神灵的力量从两个方向穿透仪式性体膜，后者使前者不再为害；疾病在出汗、呕吐及其他洗礼中被排出体外；在通过歌手的中介作用下，随着那位那伐鹤病人触摸到那个神灵沙绘，他就康复了。显然，歌唱的象征主义集中在与人类痛苦有关的问题上，并试图通过将它置于一个有意义的语境中而加以处理，由此提供一个行为模式，借以表达人类痛苦，在表达之后得到理解，在理解之后得到忍受。演唱的维持性效果(因为最常见的疾病是结核病，它在多数情况下也只能是维持性的)，最终取决于它能给病人提供一套语汇，病人可以用这套语汇理解自己苦恼的本质，并将它与更广大的世界联系起来。就像耶稣受难像，就像对佛祖从父亲的皇宫出现的叙述，或者像在其他宗教传统中对"俄狄浦斯王"的表演，这种演唱主要关注于表现一种特定、具体的形象，它涉及真正属于人类从而是可以忍受的苦难，这个形象有足够的威力来抵御由于存在巨大而不可去除的痛苦而产生的感情无意义的挑战。

从痛苦问题极易转入罪恶问题，因为如果痛苦严重到一定程度之后，通常(尽管不是永远)它也就在道德上似乎说不通了，至少对受苦者来说是如此。但它们并不完全是一回事。我想，韦伯过分受到一神教传统的影响，而在该传统中，必须认为人们经验的各个方面根源于某个单一的意志，认为人的苦痛直接反映在上帝的仁慈上；他在总结基督教神正论在东方遇到的困境时，没有充分认识到这个事实。痛苦问题威胁到我们用某种军纪来约束"未受训练的情感之师"的能力，与此相关应，罪恶问题威胁到我们作出正确道德判断的能力。罪恶问题所涉及的，不在于我们的象征手段控制情感的适当性，而在于这些象征手段

提供一套有效道德准则，规范地指导我们行动的适当性。如果我们的是非观念讲得通，那么，此处令人头疼的是，在事情是什么和事情应该是什么之间存在差距，在我们认为各色人等应得和实际所得之间存在差距——这种现象可借用一首深刻的四行诗来总结：

天谴君子，
亦责小人。
君子受厄，
小人得全。

或者，如果认为，这首诗在以某种不同形式表现赋予《约伯记》和《薄伽梵歌》生命力的一个问题时，显得过于轻浮，那么，下面这首爪哇古典诗歌则相当优美。它在爪哇岛常被唱颂和反复引用，实际上每个年满6岁的人都知道这首诗，它说明了道德律例与物质奖赏之间的不协调，说明了“是”与“应是”之间的外表上的不一致：

此生逢乱世
众人皆迷惑
誓当洁此身
踌躇行不得
怜乞一杯羹
唯恐遭饥饿
上苍有正道
忘者自悠然
睿者得其所

同样,宗教自觉性并不取决于宗教的发达程度。对难以消除的伦理矛盾的忧虑,以及对道德觉悟不适合道德经验的不安心理,在所谓的原始宗教层面上,和在所谓的文明宗教的层面上一样都存在。林哈德所描述的丁卡人"划分世界"的一套概念在此是个有用的例子。[34]像许多民族一样,丁卡人相信天(上神之所在)和地(人类之居所)最初是连在一起的,天就在地之上,通过一根绳子连在一起,这样人们可以随意地进出这两个国度。没有死亡。第一对男女只允许一天有一粒谷子,而这就是那时他们所要求的全部。一天,这位妇人出于贪婪(当然会这样),决定种植比所允许的更多的谷子。她在忘我勤奋的劳作中,无意用锄把碰着了上神。一怒之下,他割断了那根绳子,退回今天的昊天之上,让人类自己为衣食而劳作,忍受疾病和死亡,体验与造物主(他们的生命之源)的分离。然而这个对于丁卡人来说极为熟悉的故事,它的意义不是说教性的而是描述性的,如同《创世记》之对于犹太人和基督徒:

> 对这些故事进行评论的[丁卡]人,有时会明确指出,他们同情人类的困境,并提请人们注意使上神撤回恩惠的过错,是微不足道的。用锄把碰到上神的图像……经常在某种程度上让人感到好笑,这个故事几乎被当成孩子气的任性,不足以解释这个事件的前因后果。但很明显,这个上神疏远人类的故事的关键,不是在道德上肯定人类的行为,而是要表现为今天丁卡人所熟悉的整个状况。就像第一对男女那样,人类现在是主动的、自我肯定的、好探究的、渴望获取的。然而他们又容易受到痛苦与死亡、无知与贫穷的威胁。生活是无保障的,人类的算计常常证明是错误的,人必

> 须经常通过经验知道，他们活动的结局常常与他们期望的或认为公平的相去甚远。上神因人类极微小的过失（用人类的标准来衡量）而收回恩惠，表现了人类的公平判断与被认为最终控制着丁卡人生活的上苍力量之间形成的对照。……对丁卡人而言，道德秩序最终是根据一些不被人注意的法则来建构的，这些在经验和传统中得到部分显现的法则，是人类行为无法改变的。……因此，这个上神离弃的神话反映了丁卡人所知道的生存现实。丁卡人生活在一个大大超出其控制的宇宙之中，在此，事件的发展可能与最具理性的人类期待正好相反。[35]

因此，罪恶问题，或者也许应该说关于罪恶的问题，本质上也就是挫折或关于挫折的问题、痛苦或关于痛苦的问题。某些经验事项的晦涩难解、对于强烈或难以根除的疼痛的一无所知、对严重不公的神秘的不可追究性，这些都会使人产生令人不安的怀疑，也许这个世界，从而这个世界上的人类生活，根本没有真正的秩序可言——不存在经验的规律、情感的形态，也没有道德的一致性。对于这些怀疑，宗教每一次都给予同样的回应：借助象征手段来系统地表述这样一个真正世界秩序的形象，用来解释甚至颂扬人类经验中的模糊、困惑和矛盾。不是要努力否认不可否认的东西——如无法解释的事情的存在、人生的痛苦或“君子受厄”——而是要否认有不能说明之事，否认人生是不可承受的，否认公正只是一个梦幻。如林哈德所说，构成道德秩序的原则也许真的常令人无从捉摸，就像对奇异事件的满意解释，和有效的感情表达形式，也常令人无从捉摸一样。重要的是，至少对怀有宗教感的人来说，这种无从捉摸性应该得到说明，并且，它不应该导致这样一种事实：根本不存在这种原则、解

释或形式;人生是荒谬的,试图用道德、智识或情感来理解经验,是徒劳的。丁卡人能够接受,事实上他们也坚持,现实生活中的道德含糊而矛盾,因为他们不把这种含糊与矛盾看成是极限,而是看成上神"离弃"神话(或如林哈德所说,是"图像")所描述的现实的道德结构所带来的"理性的"、"自然的"、"符合逻辑的"(你可以在这里找你自己的形容词,因为它们都不恰当)后果。

意义问题在其相互逐渐融合的任何一个方面[在每一个具体事例中,这些方面事实上如何逐渐融合,在分析、情感与道德丧失力量的感觉之间存在什么样的相互作用,对我来说,在此整个领域的比较研究中,是个尚未触及的(除了韦伯)极为突出的问题],都是肯定或至少是承认人类层面上的无知、痛苦和不公正的不可避免性,同时又否认,荒谬性是整个世界的特征。正是通过宗教象征系统,人们作出肯定和否定;这个宗教象征将人的生存空间与据信符号系统存在于其中的更广大的空间相连起来。[36]

……给这些概念披上这样一种实在性的外衣……

不过,这也就产生一个更为深刻的问题:这种否定是如何被相信的?一个宗教信徒如何从体验无序时感到的忧虑,转向对基本秩序的比较稳定的信念?在宗教的语境中,"信仰"意指什么?这是人类学宗教分析的努力所遇到的诸多问题中,最麻烦、因而也是最经常被回避的问题。通常将此问题处理给心理学,这是一个被遗弃的趣味不高的学科,社会人类学总是把那些自己在变味的涂尔干理论框架之下无法解释的现象,托付给这个学科。但问题本身并未解决,这不"仅仅"是心理学的(也不仅仅是社会的)问题。任何宗教人类学若不研究这个问题,就不配担

当此名。我们一直在试图上演没有王子的《哈姆雷特》,这已经为时太久了。

在我看来,切入这个问题的最佳态度,是坦率承认:宗教信仰所涉及的不是来自日常经验的培根式哲学归纳(要那样我们便都成为不可知论者了),而是对改变那种经验的权威事先加以接受。挫折、痛苦、道德悖论——"意义问题"——的存在,是驱使人们信仰上帝、魔鬼、精灵、图腾原则或食人精神效应(追求美感、赞叹权力,则属于另一些)的原因之一,但它还不是这些信仰的基础,而是它的最重要的应用领域:

> 我们用世界的状态举例说明教义,但从不作为它的证据。因此,贝尔森(Belsen)[37]为说明一个原罪世界提供了例证,但原罪并不是解释类似在贝尔森发生的那些事件的假设。我们通过展示某一宗教信仰在整个宗教观念中的位置,来说明它的正当性;我们借助权威来说明整个宗教信仰的正当性。我们接受权威,因为我们在某些地方发现了它,在这些地方我们膜拜,在这些地方我们接受非我同类的统治。我们并不膜拜权威,但接受权威作为膜拜的定义。因而,有人可能会在"改良教派"(the Reformed Church)的生活中发现膜拜,并将圣经作为权威;或者会在罗马教派中发现膜拜,并接受教皇的权威。[38]

这当然是基督教的说法,但它不应因此而受到轻视。在部落宗教中,传统意象的说服力量包含权威;在神秘主义宗教中,超感觉体验的无可争辩的力量中包含权威;在卡里斯玛型(charismatic)宗教中,超凡人物催眠般的吸引力包含权威。但在宗教的问题当中,接受权威性标准是优先于获得启示的——启

示被认为来源于对权威的接受。这种优先性在经书和僧侣事务中同样彻底。作为我们也许可称之为"宗教观"(religious perspective)的基础,这种基本公理是到处一样的:要知,必须先信。

在说到"宗教观"的时候,也就含蓄地说明了它是诸多观点之一。一种观点就是一种看问题的模式,"看"(see)在引申意义上指"分辨"(discern)、"理解"(understand)、"认识"(apprehend)、"把握"(grasp)。它是一种特定的看待生活、理解世界的方法与态度,这同我们谈到某种历史观、科学观、审美观、常识观,甚至同体现在梦想或幻觉中的奇观,都是一样的。[39]于是,出现了这样的问题:首先,什么是区别于其他观点的普遍意义上的"宗教观点"?其次,人们是怎样接受它的?

如果我们将"宗教观"与人们用以理解世界的另外三种观点(常识的、科学的、审美的)作一比较,它的特征就会凸现出来。作为通常意义上的"看"的模式,其突出特点在于(如舒茨指出的那样),就按照看见的原样来简单地接受世界,接受其事物及其过程;在于其实用动机,希望对那个世界进行操作,使之符合实用目的,从而驾御它;或者,在达不到这个目的的时候,就去适应它。[40]有时这被称为素朴实在主义(naive realism)。日常生活世界本身当然是一种文化产物(因为它是由代代相传的"不争事实"的象征观念来框定的),它是我们行动的既定场景和既定目标。就像喜玛拉雅山,它就耸立在那里,和它有关的事,如果有谁觉得需要和它有点什么关系的话,那就是攀登。而在科学观点中,恰恰是这种既定性消失了。[41]刻意的怀疑和系统的探索,为了进行公正观察而悬置实用动机,试图在分析世界时利用正式概念,而这些正式概念与非正式的常识观念之间的关系,变得越来越成问题——所有这一切,都是力求科学地把握世界的标志。至于审美观,它属于"审美态度"一类。也许它已经受到最

细致的研究。它涉及是另一种素朴实在主义和实际利益的悬置，不再探求日常经验的可信性，完全忽视这种日常经验，热衷于详细描述外观特征，关注表面，用我们的话说，沉湎于"就事论事"："艺术幻觉的功能并不在于'使人相信'(make-believe)。……恰恰相反，在于使人摆脱相信——对感觉性质的沉思，超越它们'这是我的椅子'、'那是我的电话'之类的通常意义。认识到在这个世界上我们面前的事物没有实用意义，可以使我们关注它的表面本身。"[42]就像常识观与科学观(或历史观、哲学观、艺术观)一样，这种观点，这种"看的方式"，不是从某种神秘的笛卡尔魔法变出来的，而是通过奇妙的类客观事物(quasi objects)——诗、戏剧、雕塑、交响乐(它们将自身从实在的常识世界中分离出来，呈现出只有纯粹现象才能到达的那种特殊雄辩性)——来被引发、被沉思的，在事实上也是这样被创造出来。

如前已指出的，宗教观与常识观的差别在于，它超出日常生活的现实而进入了一个更广阔的、对前者加以修正和完善的现实之中。它的特殊关注点不在于对这些更广阔的现实施加作用，而是接纳它们、虔信它们。宗教观与科学观的差别在于，它对日常生活现实的探究，不是出于把既定世界分解为一大堆可能性假设的制度化的怀疑主义，而是出于它所认为的更为广阔的非假设真理。它的口号是献身，而不是超脱；是交心(encounter)，而不是分析。它与艺术观的差别在于，不是努力摆脱对实在性的整体质疑，不是精心营造一种表面的、幻觉的气氛，而是深化对现实的关注，并力求创造一种彻底的实在性的氛围。正是这种"千真万确"的感觉，成为宗教观的基础；宗教作为文化体系，其象征活动通过来自世俗经验的不和谐启示，致力于产生、强化和神圣化的，也正是这种感觉。另一方面，从分析的角度看，正是为某一特定符号丛，为这些符号构成的超验性，为它

们推崇的生活方式，树立令人信服的权威，构成了宗教活动的本质。

最后，让我们把话题转到仪式上来。因为正是在仪式（神圣化了的活动）中，“宗教概念是真实的”、“宗教指引是有道理的”这类信仰，以某种方式产生出来。正是在特定仪式形式中——即便这仪式不过是背诵神话，求助神谕或装点坟墓——宗教象征符号所引发的情绪和动机，与象征符号为人们系统表述的有关存在秩序的一般观念相遇，相互强化。在仪式中，生存世界与想象世界借助单独一组象征符号形式得到融合，变成同一个世界，从而使人们的现实感产生了在我的引语中桑塔亚纳所指的独特转变。无论神灵介入在宗教信仰的产生过程中起不起什么作用——用不着科学家对此说三道四，至少可以说，人类宗教信念的出现，是以宗教仪式的具体活动为背景的。

然而，尽管任何宗教仪式——无论它们如何明显地具有自发性或习惯性（假如它真正是自发的或者仅仅是习惯的，那它就不是宗教的了）——都涉及到精神气质与世界观的象征性融合，但主要是某种更周密、通常也是更公开的仪式涉及这样的象征性融合；在这些仪式中，一方面是情绪和动机，另一方面是形而上的观念，缠绕在一起；它们塑造了一个民族的精神意识（spiritual consciousness）。借用辛格（M. Singer）引入的一个有用的词汇，我们也许可称这些仪式为“文化表演”（cultural performances），并且强调，它们所表现的，不光是对信仰者来说，宗教生活的习性与观念等两方面的汇聚点，而且是局外观察者最易于考察到的二者间的互动点：

> 无论何时，只要马德拉斯婆罗门（在这一点上，非婆罗门的人也是如此）希望向我展示一些印度教的特色，他们总

是指点并邀请我去看出现在生命周期、庙宇节日或属于宗教与文化表演一般领域中的某一特定仪式。在访谈与观察的过程中思考这一点，我发现更为抽象的关于印度教的概括(我自己的及我听到的)，可以直接或间接地借助于这些可以观察到的表演而得到检验。[43]

当然，并非所有的文化表演都是宗教表演，同时，要在宗教表演与艺术表演，甚至政治表演之间作出区分，在实践中往往很不容易。因为，就像社会形式一样，象征形式也可以服务于多种目的。但关键在于，稍换一种说法，印第安人——“还有也许所有民族”——似乎将他们的宗教看作“[可以]展示给来访者和他们自己看的、浓缩于一个个表演中的”东西。[44]然而，对这两类见证来说，展示的模式是极为不同的，这一事实似乎被那些争论说“宗教是一种人类艺术形式”的人忽略了。[45]对于来访者，宗教表演理所当然地只是某一特定宗教观点的呈现，并且因而可被审美地欣赏、科学地分析；但对参与者来说，宗教表演还是对宗教观点的展示、形象化和实现，就是说，它不仅是他们信仰内容的模型，而且是为对信仰内容的信仰建立的模型。在这些造型的戏剧中，人们在塑造他们的信仰时，也就获得了他们的信仰。

作为一个合适的事例，让我以巴厘岛场面浩大的戏剧性文化表演为例——即一个叫做朗达(Rangda)的可怕的巫婆与一个叫做巴龙(Barong)的可爱的妖怪之间的仪式性争斗。[46]通常(但也并不总是)，这种表演在死神庙的庆典场合上举行。戏剧包括一个面具舞，巫婆被描绘成一个人老珠黄的寡妇、娼妓和食婴者，她给大地带来瘟疫与死亡。对抗她的是妖怪巴龙，他被描绘成笨拙的熊、傻傻的小犬和神气的龙三者的混合物。朗达(由一

个男人扮演)是一个丑陋的形象。她的眼睛突出于前额,像发肿的疔疮;她的獠牙蜷曲于脸颊,她的犬牙伸出到下巴上;她披着散乱的黄发,缠结在一起,没有光泽;她的乳房干瘪、松垂,周围长着毛,两个乳房中间悬着一条条五颜六色的肠子,像如此之多的香肠;她那猩红的长舌是一道火焰。舞蹈时,她用惨白的双手(手上长着至少10英寸长的爪子似的指甲)拢成喇叭状发出骇人的、金属音质的尖笑。由两个男人一前一后像杂耍里那样扮演的巴龙,则是另一种形象。他那毛茸茸的牧羊狗外皮上缀满金子和云母的装饰物,在昏暗中闪闪发亮,还饰以鲜花、彩带、羽毛、镜子和一副用人发制做的化妆髯须。巴龙也是一个妖怪,他的双眼也是突出来的,当面对朗达或尊严受到其他冒犯时,他也会把那长着尖牙的下巴咬得咯咯作响,显出凶猛的样子;可笑地悬挂在他尾巴上的一串铃铛,似乎是为消除他的一些恐惧而设计出来的。如果说朗达是邪恶的,那么巴龙则是滑稽的。他们之间的冲突是邪恶与滑稽之间(永无结果)的冲突。

难以平息的恶意与低俗喜剧的这种奇异对照充满了整个表演。朗达,抓着她的白色魔布,缓慢地摇摆着来回走动,时而停下来思考或犹豫,时而又突然向前猛跃。朗达亮相(当她从一小段石阶上端的通道开口处露面时,人们首先看到的是那双长着可怕的长指甲的手)的那一刻是最紧张的,那时似乎每一个人(至少对于一个"来访者")都要吓坏了,惊慌地要逃走。当她在木琴乐队震耳的音响中向巴龙尖叫,表示轻蔑时,她本人似乎因恐惧和仇恨变得疯狂。她也许真的会发狂。我曾亲眼见过朗达向乐队猛扑过去,或是在神智不清的状态中疯狂来回奔跑,半打的观众合力才将其制服;还有人听说过许多这样的故事:发狂的朗达使整个村庄陷入恐慌达数个小时,扮演者被自己的经历弄得终生精神错乱。而巴龙,他同朗达一样具有某种类似"玛那"

的神圣力量(巴厘语称作 *sakti*),他的扮演者也会神志恍惚(entranced),但他似乎很难严肃起来。他同他的随从小妖嬉戏(他们也用自己粗俗的恶作剧捧场);躺在一架正在演奏的金属木琴上,用腿去击鼓;前半截身子向一个方向扭动,后半截身子向另一方向扭动;或是将分段的身体扭曲成可笑的姿势;从身上拂去苍蝇,嗅嗅空气里的气味……总之,是在阵阵做作的自娱中欢腾雀跃。这种对比并非绝对,因为朗达有时也会显现片刻的滑稽,她假意替巴龙拂拭衣服上的镜子;而巴龙也会变得相当严肃,当朗达出现之后,他神经质地向她咬牙切齿,最后直接攻击她。幽默与恐惧也并不总是严格区分,例如在一幕奇怪的场景中,几个小巫(朗达的随从)在观众疯狂的喝彩声中抛扔一个死胎;在同样奇怪的另一幕中,一个孕妇在一群掘墓人的虐待之下,一会儿歇斯底里地笑,一会儿歇斯底里地哭,不知为什么让人非常开心。恐惧与狂欢这对孪生主题,通过两位主角无止境的、不分胜负的争霸,得到了充分表现,它们被精心编排,融入曲折复杂的戏剧情节。它们——或者毋宁说二者之间的关系——正是戏剧要表达的东西。

在此不需细述整个朗达—巴龙表演。这种表演在细节上极为不同,包括几个比较松散的部分,不管怎么说,它在结构上如此复杂,很难简单概括。从我们的角度看,要强调的重点在于,这种戏剧对巴厘人来说不仅仅是可观看的场面,而且是可操演的仪式。在这里,演员与观众之间不存在审美距离,没有将剧情置于太虚幻境之中;等到朗达—巴龙的全面交战结束时,大多数(常常是接近全部)赞助者都会全身心地投入其中。根据我对贝洛(Belo)所提供的一个例子的统计,有时候男、女、老、少总共有75个以上的人参加,30—40个人参加也不算少见。作为表演,这种戏剧不像演出《教堂谋杀案》,而像举行一个大弥撒(high

mass)：它是逐渐参与的，而不是袖手旁观的。

在某种程度上，演出通过各种配角如小巫、魔鬼和各种神话传说人物（由挑选出来的村民扮演）的衬托，才过渡到仪式的主要部分。但仪式进入主要部分，主要借助了相当一部分观众的超常发达的心理解体（psychological dissociation）能力。每次朗达—巴龙之争，不可避免地会有三四个人甚至数十人，被这个或那个妖怪附体，陷入癫狂状态，“就像鞭炮相继炸开一样”，[47]抓起刀子，冲上前去，加入冲突。这种集体鬼魂附体，像恐慌一样传开，使得巴厘人脱离了自己日常生活的世界，进入朗达与巴龙生活的特殊世界。对巴厘人来说，进入鬼魂附体状态，就是跨越一道门槛，进入另一个生界：鬼魂附体的对应词是 *nadi*，源于 *dadi*，经常翻译成“变成”（to become），但也可以更简单地翻译成“成为”（to be）。即使那些无论什么原因没有作这种精神跨越的人，也被卷入这一过程，正是他们这些人要确保鬼魂附体后的疯狂行为不会失控：如果是平常人就对其实行身体上的约束；如果是神父，就向其泼洒圣水、念咒语。在进入高潮的时候，朗达—巴龙仪式到了（至少看来到了）集体失控的边缘，数量不断减少的那帮“未被鬼魂附体”的人拚命地（但似乎总是成功地）奋力控制数量不断增多的那帮“鬼魂附体”的人。

在这种表演的标准形式中——如果能够说有标准形式的话——作为对随后事件的预防性措施，巴龙总是最先登场，雀跃欢跳，得意洋洋。接着可能出现的是讲述故事情节（表演是根据该故事情节来编排的，故事情节并不总是完全相同）的各种神话场景，直到最后，巴龙和朗达相继出场。他们开始厮杀起来。巴龙把朗达朝死神庙大门方向赶回去。但他没有足够力量完全驱逐她，反过来，他又被朗达反击，退向村庄。最后，当朗达似乎要取胜之时，鬼魂附体的人们手持短剑，冲上前去支持巴龙。但当

他们接近朗达(她正背过身入定)时,她向他们转过身来,挥舞白色魔布,使他们晕倒在地。然后,朗达急速退回(或被架回)到庙中,躲开被激怒的人群,在那里她自己也瘫倒了;否则,据我的调查合作人说,他们要是看见她孤立无援,会杀死她的。巴龙在那些持短剑的舞者中间走动,向他们咯咯作响地咬动下巴,用髯须轻轻触碰他们,把他们弄醒。当他们"清醒"过来时(仍在鬼魂附体状态),恼怒地发现朗达不见了。无法攻击朗达,他们就绝望地用剑刺自己的胸脯(因为处在鬼魂附体状态,所以不会造成伤害)。通常,大混乱就在此时爆发,整个场院的人们,不分男女,都进入鬼魂附体状态;冲出去,用短剑刺自己,互相扭打,吞吃活鸡或排泄物,在泥浆中痉挛打滚……等等。而未进入鬼魂附体状态的人,则尽力夺取他们手中的剑,至少在最低限度上控制他们。不久,鬼魂附体者一个接一个地瘫倒、昏迷过去,又被祭司用圣水弄醒。大战结束了,又是一次彻底的平局。朗达未被征服,但也未取胜。

寻求这个仪式的意义,其着眼点之一,是它理应扮演的大量神话、传说和明确的信仰。然而,它们不仅多样,而且多变:对一些人来说,朗达是杜尔加(Durga)的化身,她是湿婆(Siva)的恶妻;对一些人来说,她是马亨德拉达塔(Mahendradatta)女王,一个来自爪哇11世纪宫廷传说的人物;而对另一些人来说,她是巫师的精神领袖,就如同婆罗门大祭司是人类的精神领袖一样。有关巴龙是什么人(或什么东西)的看法,同样形形色色,甚至更加模糊不清——但它们似乎在巴厘人对这种戏剧的感知中,仅起第二位的作用。正是在实际的表演场景中与这两个形象的直接遭遇,使得村民(仅就他们本人而言)将他们当作真人真事。所以,他们不代表东西,他们就是在场人物。当村民进入鬼魂附体状态时,他们本身就变成(*nadi*)那些在场人物的生活世界的

一部分。如果向人打听谁是朗达,问他是否认为她是真人,就像我曾做过的那样,那就容易被人怀疑为是个白痴。

因而,仪式表演本身,引导人们承认支持着仪式所体现的宗教观的权威。通过借助于单独一套象征符号,引发一套情绪和动机(一种精神气质),确定一个宇宙秩序的图像(一种世界观),这种表演使得宗教信仰的"对象"模型(models for)和"归属"模型(models of)仅成为互相之间的转换。朗达唤起恐惧(以及仇恨、嫌恶、残忍、恐怖和情欲——尽管我还没有能够在这里涉及这种表演的性方面);但她也描绘它:

> 只有承认朗达不仅是一个引起恐惧的形象,而且她就是恐惧本身,才能解释这个巫婆在巴厘人的想象中所具有的魅力。她的长着怕人的长指甲的双手,并不向受害者抓攫(尽管孩子们在玩耍中扮演巫师的时候,会以这样的姿势把手蜷曲起来),而是伸出手臂,手掌外翻,手指向后屈,作巴厘人所称的 *kapar* 状,这个词指一个人从树上摔落时猝然的惊愕反应。……只有当我们将女巫理解为自己害怕也使别人害怕时,才有可能解释她的魅力,以及她舞蹈时在她身上产生的使观众共鸣的因素:毛茸茸的,令人生畏,长着獠牙,孤身一人,有时发出恐怖的尖声笑。[48]

再说巴龙,他不仅引发笑声,还具体体现了巴厘式的喜剧精神——顽皮性(playfulness)、表现癖(exhibitionism)和迷恋优雅(extravagant love of elegance)三者的独特结合;也许,这种喜剧精神和恐惧一起构成了他们生活中的主导母题。所以,对宗教信仰坚定的巴厘人来说,重复发生的朗达—巴龙之争不可避免地打成平手,这既是一般宗教观念的系统表述,也是一种权威性经

验;这种权威性经验使一般宗教观念合理化,甚至迫使人们接受它。

……情绪与动机似乎具有独特的真实性

没有人,甚至没有圣徒,永远生活在宗教象征符号构成的世界中,大多数人只是时而涉入其中。由常识性的客体及实践行为构成的日常世界,如舒茨所说,是人类经验中的最高现实——"最高"是在这样的意义上说的:它是我们安身立命的最可靠的世界;我们几乎无法怀疑其固有的实在性(不管我们如何怀疑它的某些部分),几乎无法脱逃它的要求与压力。[49]一个人,甚至一个大的群体,也许缺乏审美意识,也许对宗教漠不关心,也许对从事正式的科学分析没有准备,但他不能完全没有一点常识而存活。因此,宗教仪式所唤起的习性,具有超越仪式之外的极重要影响,因为它可以反过来影响个人对建立在事实真相之上的既定世界的观念。平原印第安人的幻象追求、马努斯人的忏悔或爪哇人的神秘主义活动具有独特的格调,远远超越了直接的宗教领域,渗透到这些族群的生活领域中,在主导性情绪和具有特色的活动方面,使这些生活领域具有了独特的风格。朗达—巴龙之争所表现的邪恶性与喜剧性的交锋,极大程度上再现了巴厘人日常行为的极为广泛的领域。正如仪式本身,巴厘人日常行为大多带有直接的恐惧气氛,过分的顽皮勉强抑制了这种恐惧。宗教之在社会学上令人感兴趣,并非像庸俗实证主义者所说的那样,是因为它描述了社会秩序(仅就它所作的描述而言,那也是非常间接、不完全的),而是因为它像环境、政治力量、财富、法律义务、个人好恶以及美感等一样,塑造了社会秩序。

宗教观与常识观之间的这种来回转换,实际上是社会生活

其中一些例子如：把入睡作为跳入梦幻世界时的惊扰；把戏院的幕布升起作为转入舞台剧世界时，我们的内心所经历的变化；面对一幅油画，我们把自己的视野限制在画框里的内容上，作为进入图画世界的途径时，我们的态度所发生的急剧变化；我们在听一个笑话时，如果我们把这个虚拟的笑话世界作为现实暂时接受下来，而它又使我们的日常生活世界显得可笑，我们就能从无所适从的窘迫解脱出来，畅怀大笑；孩子转向他的玩具，象征他进入游戏世界；如此等等。而且，各种宗教体验也属于这种震惊的例子，例如，克尔凯廓尔对象征跳入宗教领域的"瞬间"的体验；科学家决定用公正的（分析）态度取代对"尘事"的感情投入，亦属此类。[51]

在宗教理念（religion pure）和宗教实践（religion applied）之间，在遭遇假定的"真正真实"（really real）和根据这种遭遇似乎带来的启示来观察普通经验之间，存在着质的差别——一种经验的而非超验的差别；对这种差别的认识和探索，使我们比原始神秘主义理论或原始实用主义理论都更深刻地理解，当一个博罗罗人（Bororo）说"我是一只鹦鹉"或一个基督徒说"我是罪人"时，他们的意思是什么；在原始神秘主义理论中，平凡世界消失在希奇古怪观念的云团之中，而在原始实用主义理论中，宗教被分解成为大量实用的虚构。鹦鹉一例是从珀西（Percy）那里借用的，这是个好例子。[52]因为，如他所指出的，说博罗罗人认为自己真的是只鹦鹉（因为他的确并不想与其他鹦鹉婚配），说他的这种陈述是假的、是废话（因为，显然他没有提供——或至少没有仅仅提供——我们可以肯定或否定的那种关于阶级成员身分的说法；就像在说"我是一个博罗罗人"时那样），说这一陈述

认为的那样，在各地都一样。宗教给予日常生活的倾向，在性质上根据所涉宗教的不同、以及信仰者所接受的特殊宇宙秩序观念引发的具体习性的不同，而有所不同。在“伟大”宗教的层面上，人们通常认识到有机特征，还常常被强调到狂热的地步。但即使在最简单的民间和部族的层面上——在这个层面上，诸宗教传统的个案，经常被划分为如“万物有灵论”、“泛生论”、“图腾”、“萨满”、“祖先崇拜”等枯燥类型，以及宗教民族志学者用来使他们的材料失去生命力的所有其他乏味的范畴——基于对自己经验的认识，不同人类群体各有自己的行为方式特点，这是明显的。心情平静的爪哇人不理解负罪感深重的马努斯人；同样，活跃的克劳人也不理解冷漠的爪哇。对于世界上的所有巫师和仪式丑角来说，朗达和巴龙并不具有普遍性，而只是对恐惧和欢乐的纯粹独特的比喻。人类信仰和人类一样是多样性的；把这个命题反过来说，也同样成立。

正是宗教体系对于社会体系（以及人格体系）影响的这种独特性，使从道德或功能方面对宗教价值作一般评估，成为不可能。一个刚参加完阿兹特克“人殉”仪式的人，和一个刚摘下卡奇那（Kachina）面具的人，其情绪和动机的类型非常不同。即使在同一社会，一个人从巫术仪式所“了解”的基本生活模式，与他在共餐中“了解”的基本生活模式，将对其社会与心理的活动产生非常不同的影响。在科学地撰写有关宗教的著述时，主要的方法论问题之一，是将村中的无神论者和村中的布道者的情调，以及他们那些老练同道的情调，同时放到一边，以便能够明确、客观地揭示特定宗教信仰的社会及心理寓意。这样做之后，所有关于宗教是“好的”还是“坏的”、“正功能的”还是“负功能的”、“强化自我”还是“产生焦虑”等总体性问题，都会像它们本身就是的虚构怪物一样消失，只剩下对具体事例的具体分析、评估和

诊断。当然,还剩下一些很难说不重要的问题,如这种或那种宗教主张是否正确,这种或那种宗教体验是否真实,或者正确的宗教主张和真实的宗教体验,究竟是否可能存在。但在科学观自设的限定范围内,甚至不能提出这类问题,更不用说得到回答了。

三

对于一个人类学家来说,宗教的重要性,在于它作为世界、个人及两者间关系的一般而又独特的观念之源的能力;这两者一方面是它的"归属"模型方面,另一方面是它的"对象"模型方面,即根深蒂固的、同样显著的"心智"倾向。反过来,从这些文化功能中又产生了宗教的社会与心理的功能。

宗教概念超出其特有的形而上语境而提供一种普遍的理念框架,根据这种框架,智力、情感及道德的广泛经验,才可以获得意义形式。基督徒把纳粹运动和"人类堕落"的背景联系起来看,尽管这在因果上解释不通,但使之具有了道德、认知、甚至情感上的意义。一个阿赞德人联系一种具体而相当独特的巫术观念的背景,来理解谷仓倒塌、砸在他的亲友身上的现象,从而避免了哲学上的两难困境和不可知论的心理压力。爪哇人在借用和地方化的 *rasa*("知觉—味觉—感觉—意义")概念中,发现了一种用来从新的角度"理解"舞蹈、味觉、情感及政治等现象的方式。一种概括化的宇宙秩序,一套宗教信仰,就是对社会关系与心理活动的世俗世界的一种注解。它使得这些关系和事件变得可以把握。

但除了注解,这些信仰也是一个模版。它们不仅在宇宙意义上解释社会与心理过程——在这种情况下,信仰将与哲学有

关，而不是与宗教有关——而且，它们还塑造这些过程。原罪说中深藏着一种受称许的人生态度、一种反复出现的情绪和一组持久的动机。阿赞德人之所以吸取巫术观念，并不仅仅是为了将明显的“事故”根本不视为事故，而是怀着对造成这些虚假意外事故的能动者的仇恨作出反应，对他采取适当的措施。*Rasa*除了是一种真、善、美的观念，也是一种被人偏爱的经验实践模式，一种不动情的超脱、一种泰然处之的态度、一种坚定的平静。由宗教取向产生的情绪与动机，为一个族群的世俗生活的实在特征，披上了一层派生的返照。

因而，探求宗教的社会和心理作用，不光是要发现具体仪式行为和世俗社会之间的相关性——尽管这种相关性的确存在，并且值得不断研究，尤其是如果我们能够对它们说出些新东西的话；更多地，这种探求是要理解：人们关于“真正真实”的概念（无论如何模糊）及由此引发的习性，是如何影响他们的合理观念、实践观念、仁爱观念及道德观念的。它们的影响多大（因为在许多社会中宗教的作用相当有限，而在有的社会当中又是无所不至的）；它们的影响有多深（因为对有的人和有的群体来说，他们在世俗世界中并不那么虔诚；而其他人则事无巨细，每次都要实践他们的宗教信仰），它们的影响效果如何（因为宗教所倡导的与人们实际所做的二者间的差距因文化而异）。所有这些都是比较社会学与宗教心理学的关键论题。不仅在简单进化基础之上，即使是宗教体系其自身的发展程度也很不相同。在一个社会中，对于终极实在性作象征表述的周密程度，可以达到非同一般的复杂和系统表达的水平；而在另一个同样发达的社会中，这种表述则可能仍处于真正的原始状态，不过是零星的次要信仰、孤立的图像、本能的宗教反应与石壁画的集合。我们只需考虑一下澳洲土著和布须曼人（Bushmen）、托拉查人（Toradja）和

阿洛尔人(Alore)、霍皮人(Hopi)和阿帕切人(Apache)、印度人和罗马人、甚至意大利人和波兰人,就可以明白:宗教系统连贯的程度,即使是在复杂性相近的社会中,也并不是固定不变的。

因此,人类学家的宗教研究应分两个阶段:首先对构成宗教本身的象征符号所体现的意义体系进行分析;其次,将这些体系与社会结构过程和心理过程相联系。我对当代人类学的大多数宗教研究不满意,不是因为它关注第二阶段,而是因为它忽略了第一阶段,结果是将最应阐明的东西当作了理所当然。讨论祖先崇拜对于控制政治继承的作用、祭祀庆典对于界定亲属义务的作用、神灵崇拜对于协调农时的作用、占卜对于加强社会控制的作用、成人礼对于促进人格成熟的作用……,这些讨论都绝非无关紧要;我也不是在建议放弃它们,而代之以对异域信仰的象征分析极易陷入的那种空洞的神秘哲学体系。不过,在我看来,仅仅从最一般的、常识的角度出发,把祖先崇拜、动物献牲、神灵崇拜、占卜及成人礼作为宗教模式来解释,恐怕没有多大前途。只有当我们对象征符号活动的理论分析,在复杂程度上可与对社会及心理活动的理论分析相匹敌时,我们才能够有效地处理宗教(或艺术,或科学,或意识形态)在其中起决定作用的社会生活与心理生活中的那些方面。

注 释:

[1] L. Steinberg, "The Eye Is Part of the Mind", *Partisan Review* 70 (1953): 194-212.

[2] M. Janowitz, "Anthropology and the Social Sciences", *Current Anthropology* 4 (1963): 139, 146-154.

[3] Stephan Buttler Leacock(1869～1944),加拿大作家、政治经济学家,以幽默小品文著称。——译者

[4] T. Parsons and E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

[5] S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).

[6] S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4th ed. (Cambridge, Mass., 1960).

[7] churinga,澳大利亚土著佩戴的护身符。——译者

[8] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), p.9.

[9] 与之相反的错误同样有害,这在像卡西尔那样的新康德主义者那里尤为常见,他们把象征等同于它们的所指,或作为其所指的"构成成分"。[Cf. E. Cassier, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 vols.]"你可以用手指指向月亮",某位禅宗大师曾这样说(也许虚构得还不错),"但将手指当作月亮,那一定是傻瓜"。

[10] K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

[11] K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (Lodon, 1952).

[12] K. von Frisch, "Dialects in the Language of the Bees", *Scientific American*, August 1962.

[13] Craik, *Nature of Explanation*.

[14] R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).

[15] R. F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).

[16] C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

[17] G. Ryle, *The Concept of Mind* (London and New York, 1949).

[18] 据莫里斯·布洛克(Maurice Bloch)教授赐教,从关节处砍断手指的习俗常见于世界上的许多族群。——译者

[19] G. Ryle, *The Concept of Mind*, p.86.

[20] 同上,p.99。

[21] C. Kluckhohn, "The Philosophy of the Navaho Indians", in *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), pp.356-384.

[22] J. Goody, "Religion and Ritual: The Definition Problem", *British Joural of Psychology* 12(1961): 143-164.

[23] W. James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. (New York, 1904).

[24] Langer, *Philosophy in a New Key*, p.287.

[25] E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937).

[26] A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952).

[27] G. Bateson, *Naven*, 2nd ed (Stanford, 1958).但是,白特生在描述中也清楚地指出:这种认知关注的持续形式和敏感形式是紧密相关的;在较异常时刻的反应,是平常所形成的反应模式的翻版。因为他接着说道:"还有一次,我邀请我的调查合作人之一参观照片底片的冲洗。我先使底片减感(desensitized),然后将它们放在一个温和的光线下的碟子里,以便我的调查合作人能看清影像如何逐渐显现。他非常感兴趣,并且在几天之后,他要我允诺永远不把这一过程演示给其他氏族的成员。Kontum—mali 是他的祖先之一,在照片冲洗的过程中,他看见波纹显现为图像的真实过程,他将此看作氏族秘密的例证。"

[28] G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), p.151ff; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), p.67.

[29] S. F. Nadel, "Malinowski on Magic and Religion", in *Man and Culture*, ed. R. Firth (London, 1957), pp.189-208.

[30] Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), p.67.

[31] C. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (Lodon, 1920), p.197ff.; quoted in P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), pp.100-101.

[32] C. Kluckhohn and D. Leighton, *The Navaho* (Cambriodge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2vols. (New York, 1950).

[33] Reichard, *Navaho Religion*.

[34] 同上,pp.28-55。

[35] 同上。

[36] 然而,这并非是说,每个社会中的每个人都是这样做的;因为正如不朽的 Don Marquis 所说,你不必非要有灵魂,除非你真的需要一个。常听到的概括是:宗教是人类生活的普遍特征。这种概括体现"可能的真命题"

(尽管根据现有证据还不能证明)与"确定的假命题"之间的混淆。前者指,不存在完全缺乏我们可称为宗教文化模式(根据我们的现有定义或任何其他定义)的人类社会;后者指,所有社会中的所有人都信宗教(以这个词的任何含义来说)。但是,如果人类学对宗教信仰的研究还有欠发达,那么,也就不存在对无宗教信仰的人类学研究。当更精细的某位马林诺夫斯基第二写出一本叫做《野蛮社会里的信仰与不信仰》(Belief and Unbelief in a Savage Society)(或甚至称为《信仰和虚伪》, Faith and Hypocrisy)著作时,宗教人类学便进入了成年期。

[37] 二战时期纳粹集中营营址,在德国。——译者

[38] A. MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", in *Metaphysical Beliefs*, ed, A. MacIntyre (London, 1957), pp.167-211.

[39] 用在"审美态度"或"自然态度"(natural attitude)中的"态度"这个词是我这里所称"观点"(perspective)一词的另一更为通常的用语[审美态度见 C. Bell, *Art*. London. 1914;自然态度尽管源出 Husserl,见 A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, vol.1 of *Collected Papers* (The Hague, 1962)]。但我回避使用该词。这是由于它的强烈的主观意味,由于它倾向于将重点置于行动者的假定的内在状态上,而不是置于行动者与情境之间的某种特定关系上。当然,这并非是说,宗教性体验的现象学分析[如果借助主体间的(intersubjective)、非超验的、完全科学性的术语(如,W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity," *Journal of Philosophy* 15(1958):631-641)]对于充分理解宗教信仰不是关键,而只是说,那不是我在此要关注的中心。"观点"(outlook)、"参考框架"、"思维框架"、"倾向性"(orientation)、"思维方式"(stance)、"精神取向"(mental set)等等,这是另一些有时被用到的词。这取决于分析者想要强调事物社会的、心理的或文化的各方面中的哪一方面。

[40] Schutz, *The Problem of Social Reality*.

[41] 同上。

[42] S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), p.49.

[43] M. Singer, "The Cultural Pattern of Indian Civilization," *Far Eastern Quarterly* 15(1955): 23-26.

[44] M. Singer, "The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras," in

Traditional India, ed. M. Singer (Philadelphia, 1958), pp.140-182.

[45] R. Firth, *Elements of Social Organization* (Lodon and New York, 1951), p. 250.

[46] 与朗达—巴龙有关的一系列东西已在许多天才的民族志资料中得到了广泛的描述和分析,在此我只想简单列一概要[如,J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York, 1949);J. Belo, *Trance in Bali* (New York, 1960); B. DeZoete and W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (London, 1938); G. Bateso and M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1937)]。我对朗达—巴龙的有关解释则大多依赖1957—1958年间我个人在巴厘所做的观察。

[47] Belo, *Trance in Bali*.

[48] G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character*, p.36.

[49] Schutz, *The Problem of Social Reality*, p.226ff.

[50] Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Levy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926).

[51] Schutz, *The Problem of Social Reality*, p231.

[52] W. Percy, "The Symbolic Structure of Interpersonal Process", *Psychiatry* 24 (1961):39-52.

(田青　纳日碧力戈　译)

5 精神气质、世界观和神圣象征符号的分析

一

宗教从来就不仅是形而上之道。对所有民族来说,崇拜的形式、载体与对象充满深深的道德庄严。宗教充满了内在的义务感:它不仅鼓励虔诚,还要求虔诚;它不光引发思想认同,还加强情感承诺。无论它被称为"玛那"(mana),还是"婆罗门",或是"三位一体",它超越世俗,不可避免地被认为对人类行为的取向具有深远涵义。宗教从来不单是形而上之道,也从不单是伦理之说。它的道德生命力的源泉在于,它被认为忠实地表达了现实的基本性质。有力的强制"应当"(ought)生发于理解性的实际"存在"(is),以此,宗教将对人类行动的独特要求根植于人类生存的最普遍的语境当中。

在最近的人类学讨论中,特定文化的道德(和审美)方面,评价性元素(the evaluative elements)被称为"精神气质"(ethos)。而认知的、存在的方面被称为"世界观"(world view)。一个民族的精神气质是生活的格调、特征和品质,它的道德、审美风格和情绪;它是一种潜在态度,朝向自身和生活反映的世界。世界观则是他们对实在物的描画,对自然、自身和社会的概念。它包容了其最全面的秩序的观念。宗教信仰与仪式相互对应和确证;精

神气质成为思想上合理的，是因为它看上去代表了一种生活方式，这种生活方式为世界观所描述的事物的真实状态所暗示。世界观则成为情感上可接受的，是因它被作为一种事物真实状态的图像，这种生活方式是这种状态的真实表现。人们所持的价值与一般存在秩序间意义关系的这种证明是所有宗教的本质元素，而无论其价值与秩序如何被构想。宗教也许还是其他什么，但它在一定程度上还是一种努力，藉此保存个人用以解释其经验、组织其行为的普遍意义之资。

但，意义只能被存储于象征之中：十字架、新月旗或长羽毛的蛇。这些宗教象征，或演之于仪式，或宣之于神话，对于可以引起共鸣的人来说，涵盖了关于此世之道的知识、其所持情感生活的特质及人在其中的何所当为。这样，神圣象征将本体论和宇宙论与审美和道德相连：其特有的力量源于在最根本的层次上它们是否足以为事实赋予价值，是否足以给予实际以理解上的标准意义使之脱离仅是实际的地位。这种对象征的综合在任何文化中都数目有限，尽管在理论上我们也许认为一个民族可以完全随意地抛开任何形而上对象(metaphysical referent)而建构一个价值体系、一个无本体论伦理体系，但事实上我们从未发现这样一个民族。在某一层次上综合世界观与精神气质的趋向如果不是逻辑必需，那至少也是实践的强制；如果它不是从哲学上被认为应当，至少在实际中也是普遍存在的。

让我引述詹姆斯·沃科(James Walker)的一个奥格拉拉(Oglala)(苏人，Sioux)调查对象的话，作为这种存在(the existential)与规则(the normative)相融合的例子，这是我在保罗·拉蒂恩(Paul Radin)被忽视的经典《作为哲学家的原始人》中发现的：

奥格拉拉人崇拜圆，因为他们认为是神灵使得自然界

一切成为圆状，除了石头。石头是破坏力量。天空、日月、大地像盾一样均是圆的，任何会呼吸的东西像植物的茎一样也是圆的。既然伟大的神灵使得一切成为圆状，那么圆应被视为神圣，因为它是自然界万物（除了石头）的象征。同样是圆的象征勾勒了世界的边缘，使得风从四方来。它还是年岁的象征，白昼，黑夜，明月度越长空，留下圆圆的轨迹。因而，圆是划分时间的象征，是一切时间的象征。

由于这些原因，奥格拉拉人把穹庐（*tipi*）作成圆形，又将帐篷连为圆环，任何仪式集会人们都团团围坐。圆也是帐篷和掩体的象征。如果有人以圆作圣器（ornament）并且圆一点也没被分割开，它应被理解为世界与时间的象征。[1]

这是善与恶的关系及其自然现实基础的一种微妙表述。圆形与非圆形、太阳与石头、掩体与战争被分离成不同的对子，其含义分别是审美的、道德的和本体论的。这种陈述的推理性表达是奇怪的：因为对大多数奥格拉拉人而言，圆，无论是自然中的、画在水牛皮上的还是太阳舞表演中的，都只是一种明白易懂、其意义可被直觉地感受到的象征，而无需有意识去解释。但明显地，象征的力量依赖于它使象征对象得到理解的能力，依赖于它是否可有效地归整经验。一次次，神圣的圆（具有道德意义的自然形式）的观念产生出新的意义，当它应用于奥格拉拉人所在的世界时；并且，它连结经验中的各元素，否则它们就会看起来完全不相干，从而不可理解。

人体与植物茎干、月亮与盾牌、帐篷与帐篷圈，它们所具有的共通的圆形赋予它们一个构想模糊但能强烈感受到的含义。这种意义性共通元素（meaningful common element）一旦被抽象，就可应用于仪式目的——如，在一个和平仪式中，烟管（社会团

结的象征)被小心翼翼地从一个吸烟者手中传至另一个手中,形成一个正圆,纯洁的形式会引发神灵的恩惠——或者用来分析神话中的悖论(paradoxes)和道德经验中的怪事,这时一个人在圆形石头中看到善对恶的塑造力量。

二

一系列的神圣象征,组合成某种有序整体,形成了宗教体系。对那些认同这些象征的人,这样一个宗教体系传达真正的知识,即关于生活必须/必需据以展开的关键条件的知识。特别地,在这些象征未受非难的地方(无论历史地还是哲学地),如同世界上多数文化中一样,总有人忽视象征所代表的道德—审美规范,过一种特立独行的生活,他们被认为并不比愚蠢、迟钝、无知或发疯那样更为罪恶。在爪哇,我做田野工作的地方,小孩、傻子、乡下佬(boors)、疯子和臭名昭著者都被说成"还不是爪哇人"(not yet Javanese),还不是爪哇人意即尚不成其为人(not yet Javanese, not yet human)。不合伦理的行为被称为"不知礼俗"(uncustomary),较严重的犯罪(乱伦、巫术、谋杀)被称为"理性的堕落"(lapse of reason),较轻的犯罪则被认为是"不懂秩序"(does not know order),并且"宗教"和"科学"是同一个词。这样,道德具有了朴素现实主义和实践智慧的特征;宗教描画一个世界,支持其中只是常识的那些适当行为。

它只是常识,因为在精神气质与世界观、受赞成的生活方式和设想的现实结构之间存在着一种简单而基本的和谐一致,以致它们彼此完满、相互赋意。在爪哇,这个观点被称为"*tiotjog*"。这是一个很常见的词,意指合适(fit),就像钥匙与锁、药与病、解法与算术题、某个男人与他所娶之女人(否则他们就会离

婚)……。如果你的意见与我的一致,我俩 *tiotjog*;如果我的名字的意思符合我的特征(或带给我好运),它被称为 *tiotjog*;美味的食品、正确的理论、和善的态度、舒适的环境、可喜的产出都是 *tiotjog*。在最宽泛最抽象的意义上,当两个事项的相合形成一个条理清楚(coherent)的模式,这一模式给予二者其本身所没有的含义与价值,则这两个事项 *tiotjog*。这里暗含了一种宇宙和谐的观点,其中重要的是彼此孤立无亲的双方的自然关系是什么,它们是如何被安排得若合符节而避开枝经肯綮的。就如在和声中,终极的正确关系是固定的、不变的、可知的,宗教究其实也是一种实践科学,从事实中产生价值,正如音乐从声响中产生。就具体性而言,*tiotjog* 是个特有的爪哇观念,但这一概念,即当人的行为和谐于宇宙状态(cosmic condition)时,生活呈现出其真正意义,是广为存在的。

生活方式(style of life)与神圣象征所表述的基本现实,二者间的相交点随文化而异。对那伐鹤人,崇尚谦和宁静、坚韧忍耐、小心谨慎的道德,将自然的形象臆想为千载如斯和高度危险的庞然大物;对法国人,逻辑上的合法性(a logical legalism)回应于这样一个概念:现实是被合理地建构起来的,首要原则是清晰、明确和不可改变,因而只需将其识别、记忆并推及到具体事例中;对印度教徒,超验的道德决定论(一个来世的社会和精神地位是他现世行为的自动结果)由受束于种姓制的仪式性义务伦理来完成。在宗教自身之内,它的任一方面,无论是规范的(方面)还是形而上的(方面)都是独断的,但放在一起时它们形成具有某种必然性的"格式塔"(gestalt)。那伐鹤人世界中的法国人的道德,或法国人世界中印度教徒的道德都将是古怪的,因为它们不像在自己的语境中那样如鱼得水。正是这种真实性的气派和真实地描述生活的合理形式的气势,一旦获得关于生活

的事实时，就成了道德权威的基本源泉。一切神圣象征所定称的都是：对人类来说，善就是真实地活着。它们的不同之处只是它们所建构的现实的版本不同。

然而，神圣象征不只表现正面价值，它也表现负面价值。它们不仅指出善的存在，也指出恶的存在及二者间的冲突。所谓恶的问题乃是如何依据世界观表述破坏性事实之性质的问题，如解释谋杀、歉收、疾病、地震、贫穷……。从根本上宣布恶的不真实——就如在印第安宗教和某些基督教派别中——只是一种解决办法，极不常见；更为多见的是，恶的事实被积极地接纳和描述，对它的态度——顺从、反抗、享乐式逃避、自责后悔或谦卑地乞求仁慈——被认为是有道理的和合适的。在非洲阿赞德人中，所有自然灾害都被看作因一个人憎恨另一个人而使用巫术所致，对待恶的态度直接而实际：用占卜发现施巫者，以社会压力强迫其放弃攻击，或者如果行不通，就通过报复性魔法杀死他；美拉尼西亚的马努斯人认为，疾病、死亡、歉收是秘密罪孽所导致（通奸、偷盗、说谎），它触犯了家神（household spirit）的道德感，公开的忏悔和自责是处理此事的理性办法；对爪哇人，恶的结果源于不加约束的情感，而为超然和自控所抵制。这样，人们所褒许的与所害怕和憎恶的都被勾画在他们的世界观中，象征化于其宗教中，并反过来表现在他们的整个生活特质中。一个民族的精神气质是特色鲜明的，不单从其所嘉许的那些崇高方面来说，而且从其所诅咒的那些卑鄙方面来说；它的罪恶同其美德一样是风格化的。

于是，支撑社会价值的宗教力量依赖于宗教对世界进行象征表述的能力，在这个世界中，这些价值及阻碍其实现的对立力量是根本的组成成分。它代表了人类想象的力量，这力量被用来建构一个现实形象（an image of reality），在这个现实中，引用马

克斯·韦伯的话,“事件不单只是存在、发生,它们还具有意义并因这意义而发生”。价值对这种形而上之基础的需要强度因文化而异,因人而异,但对一个人的信奉(commitment)来说,对某种事实性(factual)基础的需要倾向在实践中则是普遍的;仅仅依从俗例在任何文化中都很难令人满意。宗教,无论它的作用如何因时、因人、因文化而异,它通过融合精神气质与世界观,给予一套社会价值以它们也许最需强制的东西:客观性外表(an appearance of objectivity)。在神圣仪式与神话中,价值不是被描绘为主观性的人类偏爱(subjective humam preferences),而是被描绘为具有特定结构之世界中默认的强加于生活的条件。

三

被一个民族视为神圣的象征(或象征复合体)各地极为不同。澳洲土著人精心的成人仪式、毛利人(the Maori)复杂的哲理故事、爱斯基摩人戏剧化的萨满表演、那伐鹤人神经质的(obsessive)治疗仪式、阿兹特克人残忍的人牲仪式、波利尼西亚人大型的社交筵席(communal feasts)——这些模式对该民族来说似乎有力地总结了它对生存的所知。它们没有什么共通之处,只除了都是这样一种复合体:马林诺夫斯基笔下著名的特洛布里安德人似乎平等地关注园艺仪式与贸易仪式。在如爪哇这样的复合体文明中——其中印度教、伊斯兰教和其他教的影响都极大——一个人可选择任何一种象征复合体来揭示精神气质与世界观整合体的这一方面或那一方面。但也许,对爪哇人价值与形而上之间的关系最清晰最直接的认识可通过一种简洁的分析获得,即他们扎根最深、发展最完美的艺术形式之一,同时也是一种宗教仪式的皮影戏(Shadow-puppet play),或称“瓦江”(*wa jang*)。

皮影戏之所以有此称呼，是因为皮偶（它是平面的、皮质剪裁的、着以金色、红色、蓝色和黑色）的影子被投射在一个白色幕布上。玩偶者（puppeteer）称为“搭朗”（*dalang*），他坐在幕布前的小垫上，在其身后有一个伴奏的“格姆兰”（*gamelan*）乐队。一道油灯悬在他的头顶，他的面前平放着一段香蕉树干，皮偶被卡在其中，每个偶人都系着一个龟壳柄。表演将持续整整一晚上。演出过程中，“搭朗”依剧情从树干中拿出角色，将它们举过头顶，置于油灯和幕布之间。从“搭朗”所在的这边看去——传统上只允许男人们坐在这边——你看见的是皮偶本身，它们的影子在其身后占据着幕布；从相反的另一边看过去——妇女和孩子们坐在这里——你看见的只是皮偶的影子。

“瓦江”故事情节主要来自印度史诗《大史诗》（Mahabarata），只不过改头换面移入了爪哇背景之中（也有来自苏门答腊的，但并不多见）。主要有三类角色：（1）类似于希腊史诗中的诸神。他们的头儿是西沃（Siva）及其妻子杜加（Durga），他们也有人类的缺点和人类的情感，远不是始终正直，而且似乎对此岸的事情极感兴趣。（2）国王与贵族。理论上他们是今日爪哇人的祖先。最重要的两群贵族是“潘得沃斯”（Pendawas）和“考诺沃斯”（Korawas）。潘得沃斯是英雄五兄弟——育底斯梯拉（Yudistira）、毕玛（Bima）、阿鸠那（Arjuna）、双胞胎那库拉（Nakula）和萨德瓦（Sadewa）；随其左右，作为他们的智囊和保护神的是克瑞斯那（Krisna），他是维斯勒（Vismu）的化身。考诺沃斯有一百人，是潘得沃斯的堂兄弟。后者篡夺了前者的王国。引起的争斗是“瓦江”的主题。最后后者被击败。（3）是爪哇人在原演员表之外增加的角色，即伟大的丑角——赛玛（Semar）、派查克（Petruk）和嘎润戈（Careng）。他们是潘得沃斯的固定随员，既是其仆人又是其保护者。赛玛是后两人的父亲，他实际上是诸神之王西沃的

兄弟。爪哇人的这个保护神，这个粗俗笨拙的丑角也是整个“瓦江”神话中最重要形象。

“瓦江”的动作特点也有三类：(1)“对话”情节。两群对立的贵族彼此面对，讨论他们之间的争端(“搭朗”模仿所有声音)。(2)“战争”情节。外交不成则战争(“搭朗”让皮偶相撞，又用脚踢拍板发出代表战争的声响)。(3)粗俗热闹的喜剧场面。丑角愚弄贵族，或彼此愚弄，并且，如果“搭朗”较聪明，还会嘲弄观众和当地权势。一般说来，这三幕戏分别在一晚的不同时间进行。雄辩场面最先开始，喜剧居中，战争收尾。9点至午夜，不同王国的领袖彼此相对，陈述故事梗概——一个“瓦江”英雄想娶某个邻国国王的公主，一个被征服的国家要获取自由，等等。从午夜至3点，某种困难渗入进来——有人也加入对公主的求婚，帝国主义宗主国拒绝这个殖民地的自由。最后，这些困难在拂晓时分不可避免地以战争解决，英雄获胜。然后是简短的庆祝。受过西式教育的爪哇知识分子常将“瓦江”比作奏鸣曲，从主题的呈示开始，紧接主题的发展与丰富，最后是收尾和扼要的重叙。

另一个令西方观众震惊的是将其与莎翁的历史剧相比较。宫廷中的正式场面，信使的进进出出，间以短暂的小径幽林的场景转换，双重情节，丑角说一些下里巴人但堪咀嚼的话，嘲弄地模仿贵族的动作，这些贵族以一种充满荣誉、正义、责任等词的拔高的语言说话，战争的结局使败者虽败犹贵——所有这些都暗示着莎翁的历史剧。但“瓦江”所表现的世界观从根本上说不是伊丽莎白式的，尽管两者具有表面的相似性。不是职位与权力的外部世界为人们的行为提供了主要背景，而是感觉与愿望的内部世界。现实(reality)不是在自我之外寻找，而是在自我之内寻找；因此，“瓦江”表演的不是启人深思的政治而是形而上的心理学。

对于爪哇人(至少对那些其思想中爪哇2—15世纪印度教

佛教时代的影响仍占统治地位的人)来说,主观经验之流(从当下现象中提出)代表了整个宇宙的缩影;在易变的思想—情绪内部世界的深处,他们看到了所反映出来的终极现实(reflected ultimate reality)。这种向内的世界观在爪哇人取自印度并加以重新阐释的"拉沙"(*rasa*)概念中得到了最佳体现。"拉沙"有两个基本意义:"感觉"(feeling)和"意义"(meaning)。作为"感觉","拉沙"是爪哇人传统上的五种感知,说、看、听、嗅、感(feeling)之一,它包括为五种感知所分成的三方面:舌头的味觉、身体触觉、"心"的情感性"感觉",如悲哀和幸福。香蕉的味道是香蕉的"拉沙";直觉是"拉沙";痛苦是"拉沙";激情也是"拉沙"。作为"意义","拉沙"指信件、诗歌或一般谈话中表示间接与暗指的单词,间接与暗指在爪哇人的日常交流与社会交往中非常重要。它也用来指肢体性动作:以表明隐含的意思、舞蹈动作的内涵"感觉"、礼貌手势,等等。但在第二点,语义学意义上,它也意指"最终文旨"(ultimate significance)——通过努力与澄清,解决了世俗存在的所有含糊性之后所获得的最深层的意义。"拉沙",据我的一个最具表达力的调查对象说,和生命一样;有血气者有"拉沙",有"拉沙"者有血气。为翻译这个句子需要表达两次:有血气者有所感,有所感者有血气;或者:有血气者有意义,有意义者有血气。

用"拉沙"既指"感觉"又指"意义",爪哇人发展出一个高度复杂的任何事情都与之相连的主观经验的现象学分析。因为"感觉"和"意义"在根本上是同一个东西,并且主观获得的终极宗教体验也就是客观获得的终极宗教真理,所以,对内向领悟(inward perception)的经验分析同时产生对外在现实的形而上分析。假定如此——实际所作的区分、归类及联系既微妙又繁琐——那么,人类行为被考虑进去(无论从道德还是审美的角

度)的这种独特方法,是以个人所经历的情感生活为依据的。无论这种行为作为某人自己的行为从内部看,还是作为别人的行为从外部看,这一点都是正确的,即:一个人的感情越纯净,他的理解就越深刻,道德越高尚,外在方面如衣着、行为、言谈等就越优美。个人情感财富的管理也就因之成为他的基本关注,据此所有其他都被最终合理化。这种精神引导下的人很好地保持了心理平衡和长久的宁静平和。他的内心生活就像一汪清可见底的潭水宁静无波。这样,个人的直接目标是情感宁静,因为激情是疯狂粗鲁的感情,适合孩子、动物、疯子、蛮人和老外。但他的终极目标是神秘的直觉(gnosis)(心灵的宁静使这成为可能)——对终极"拉沙"的直接领会。

所以,爪哇宗教(至少它的这种变种)是神秘主义的:通过精神性修行,在纯粹的"拉沙"中发现上神(God)。相应,爪哇人的伦理(和审美)是无享乐主义的情感中心的:情绪平稳、感情平和、心如止水都是受到赞许的心理状态,是真正高尚的品质。一个人必须努力超越日常的情感而进入存在于我们内心的真正的感觉一意义之中。幸福与不幸归根到底是一样的,哭与笑时你都会流泪。此外,它们彼此暗指,祸福相倚。理智的、谨慎的睿者总是追求超然(而非幸福)以将其从满足的幸福与受挫的沮丧的来回摆动中解脱出来。与此类似,爪哇人的礼节(这组成其几乎整个道德)聚集于一些禁令,如:不要以突然的手势、吵闹的声响或反复无常令人惊愕的行为干扰他人的平静,因为这样反过来会导致他人行为的反复无常而影响自己的内心平衡。在世界观方面,有类似瑜珈(沉思默想,凝视烛光,口中念念有词)的神秘技巧和关于情绪及其与疾病、自然客体、社会制度等等间关系的思辨理论。在精神气质方面,是对于柔和的衣着、言谈、手势的道德强调,对于自身及他人情绪状态中微小变化的纯净感觉

的道德强调,以及对于稳定的、有规可循的行为的道德强调。爪哇谚语中说:"如果出发向北,就一直向北,不要向东、向西或向南转。"这样,宗教和伦理、神秘主义和文质彬彬都指向同一端点:一种对抗来自内心或外部之干扰的超然的宁静。

但,不同于印度,这种宁静的获得不是从外部世界、从社会中撤出,而必须身处其中才能获得。它是此岸的(甚至实践的)神秘主义。这表现在以下引自两个爪哇小商人的文字中(他们是一个神秘主义团体的成员):

> 他说,这个团体教人不要太执著于世间的事物,不要太在意日常的琐事。他说这太难。他说,他的妻子还无法做到这一点。她同意他的话,例如她仍喜欢乘坐小轿车,而他则不太在意;他可以乘坐也可以弃之不用。这花了他很久来沉思默想。例如,你必须学会有人来买你的衣服,你不介意他是否买……你并不让你的情感真正卷入商业问题,而只考虑上神(God)。这个团体想使人们朝向上神,避免过分纠缠于日常生活。
>
> ……他为什么要沉思默想?他说这只是为了使心灵宁静,这样你就不会轻易烦恼。例如,假设你卖衣服,你为一件值60卢比的衣服也许卖了40卢比感到烦恼。这时如果有人来买东西,我的思想不平静,那么我就无法做成这项买卖……我说,那么你为什么要去开会,而不在家沉思默想?他说从出世中并不能得到宁静;你应该入世,食人间烟火,心静即可。

神秘主义—现象学的世界观和礼仪中心的精神气质之间的融合以不同方式表现在"瓦江"中。首先,它借助明确的感性形

象直接显现出来。潘得沃斯五兄弟通常被解释为五种感知，为了获得神秘的直觉个人必须将它们合为一个不可分割的心理力量。沉思默想需要这五种感知间如英雄五兄弟间那般紧密的“合作”，他们在所有事情上都行如一人。或者，皮影被等同于人们的外部行为，皮偶则等同于人们的内在自我，因而与此类同，可视行为模式是潜在心理现实的直接结果。木偶的设计有清楚的象征含义：毕玛的红白黑三色纱笼，红色是勇气，白色是纯洁，黑色是执著的意志。“格姆兰”伴奏音乐的不同曲调亦象征不同情感；类似地，在不同场景之下，玩偶者“搭朗”吟诵不同的诗，等等。第二，这种融合经常作为寓言出现，如在毕玛寻求“纯净之水”的故事中。毕玛被告知有一种水能令其所向无敌地斩妖除怪，寻找这种水时，他遇见一位只有他手指头大小的神灵，他实际就是毕玛的真正的自我。进入这位镜中自我(mirror-image)侏儒之口，他在这位神灵体内看到了整个世界，纤毫毕现。一俟出来，他被这位神灵告知，没有他所寻求的“纯净之水”，力量的源泉在他自己体内。由此，他开始沉思默想。第三，这种戏的道德内容有时候类比地解释为：“搭朗”对木偶的绝对控制对应于上神对人的控制；有礼的言辞和粗暴的战争之间的转换对应于现代国际关系，只要外交谈判持续，和平存在，一旦谈话破裂，战争就降临。

但爪哇人在“瓦江”中表达其综合性的主要手段既非皮偶、寓言，也非道德性类比；因为作为一个整体的表演通常被认为只是就道德与现实而言的个人主观经验的戏剧化：

> 他[一个小学教师]说，“瓦江”的主要目的是描绘内在思想与感觉，给内在感觉以外在形式。他说，它尤其还描画个人在想做与自感不该做之间永久的冲突。假设你想偷

盗，同时在你的内心某种东西又告诉你不要这么做，限制你、控制你。想做的那种东西称为意愿(will)，限制它的东西称为自我(ego)。所有这种倾向每天对个人构成威胁，要毁掉其思想，烦扰其行为。这些倾向称为"高达"(goda)，意指缠扰某人或某物的某种东西。例如你去咖啡屋，正巧有人吃饭，邀你一起吃，于是你内心就有了斗争——我应和他们一起吃吗？……我已经吃过了，我会太饱的……但食物看上去非常好……等等。

在"瓦江"中，不同的烦恼、愿望等——即"高达"——是由一百个考诺沃斯代表的，自控能力则由其堂兄潘得沃斯和克瑞斯那(Krisna)代表。故事表面上是国土之争。因为这样，故事才能看着真实，"拉沙"中的抽象元素才能以具体的外在元素显现出来，吸引观众，使他们觉得真实而仍能传达其内在信息。例，"瓦江"充满战争，它反复发生，这实际上代表了每个人主观中卑鄙的与纯净的冲动间持续的冲突。

又一次，这种表述比大多数人更为自明；一般人"欣赏""瓦江"但并不清楚地了解其意义。然而，正如圆组织了奥格拉拉人的经验——无论苏人(Sious)能否明晰它的含义或根本无意这么做——"瓦江"的神圣象征(音乐、角色、表演本身)同样给予普通爪哇人的经验以一定形态。

例如，围绕爪哇人的三种核心美德，潘得沃斯中的三个长兄通常代表不同的情感—道德困境。育底斯梯拉，老大，太富同情心，无法有效治理国家，因为有人向他索求土地、财富、食物时，他总是出于怜悯有求必应，让自己无权、无地、贫穷、饥饿，他的敌人不断利用这一点，欺骗他，逃脱他的法律制裁。毕玛，脑筋单一，处事简单，一旦想做什么事就立即去做，从不多想。结果，

他常常莽撞、粗鲁地陷入本可避免的困境中。阿鸠那，极为公正。他的美德源于他反对罪恶，他保护人们避免不公，为正义之事在斗争中英勇无情。然而，他缺乏仁慈之心，缺乏对犯错者的同情，他将神的道德标准运用于人类行为，所以他常常在公正的名义下冷酷、残忍、粗暴。三个美德困境的解决之道是同样的：神秘的顿悟。通过对人类生存状态之现实的真正理解，对终极"拉沙"的真正领悟产生出将育底斯梯拉之同情心、毕玛之行动意志、阿鸠那之正义感联合为一个真正道德的整体的能力。它将在不断变化的世界中为秩序和正义而斗争。它是这样一种为剧中潘得沃斯五兄弟不可动摇的团结所清楚例证的联合，他们不断将对方从美德弱点中营救出来。

最后，关于赛玛。在他身上有许多彼此对立的东西——神与小丑、人类的守护神和仆人、内在精神最纯净而外在表现最粗俗。再次想到了沙翁的历史剧，想到了费尔斯塔夫(Falstaff)。如同费尔斯塔夫，赛玛是剧中英雄象征的父亲，他也是胖的、滑稽的、睿智的；并且，如同费尔斯塔夫，他也对剧中所肯定的美德振振有辞地无理取闹。也许，两个形象都提醒，尽管宗教狂热者和绝对道德主义者的主张居傲太高，但完全充分而具有全面涵盖力的人类世界观不可能存在，而在所有自称绝对、终极的智识的后面，对人类生活的非理性及其不可避免性的意识仍需保留。赛玛提醒贵族和潘得沃斯他们自己卑微的、动物的起源，他抵制任何将人变为神的企图，反对结束充满偶然性的人世，飞向天国，获得绝对的秩序，使永恒的心理—形而上之争得以平息。

在一个"瓦江"故事中，西沃来到人间试图将潘得沃斯与考诺沃斯拉在一起，通过谈判达到和平。他做得很成功，只有赛玛反对。阿鸠那受西沃之命去杀死赛玛。阿鸠那不想杀死赛玛，他爱他，但他希望两个集团能有一个公正的解决方案，因而他还

是去了。赛玛说:这就是我跟随你多年,忠诚于你、爱你之后,你对我的报答。这是剧中最感人的地方,阿鸠那深感羞愧。但忠实于他的正义观念,他坚持履行其职。赛玛说:好,我将自焚。他建了一个火坛,站立其中。但他没有死,化作了他的神灵形态并打败了西沃。于是潘得沃斯与考诺沃斯间的战争继续。

也许并不是所有的人认识到有必要指出世界观中的非理性和因之罪恶问题的本质无法解决性。但无论是以恶作剧的精灵、丑角对巫术的信仰的形式,还是以原罪概念的形式,它象征性地提醒人们,人类宣称的宗教或道德有效性可能是虚假的。这也许是人类心智成熟的最确切标志。

四

将人看作运用象征、概念和寻求意义的动物,这种观点在过去几年中已很快在社会科学及哲学中流行起来,它不光为宗教分析,还为理解宗教与价值间的关系开辟了一条全新之路。从经验中寻求意义,给经验以一定形态和秩序,人们的这种倾向也许和生物需求一样真实、具影响力。如果是这样,没有必要继续将象征性活动——宗教、艺术、意识形态——解释为其他什么,而只是大于其表面的某种东西的易于识别的隐晦表达:为无法生活于一个他们所不能理解的世界中的人类提供定位。如果象征是造就情境的一种策略(肯尼思·伯克之看法),那么我们需要关注人们如何界定情境,如何与情境达成协议。这种强调并非暗示应将信仰和价值从其心理社会语境移至"纯意义"的王国。但这的确暗示,应更将重点放于根据设计清晰用以处理象征材料的概念而进行的对这种信仰和价值的分析上。

此文所用概念,精神气质和世界观,是含糊不清的;它们只

是更为完善有效的分析框架的原理论、先行者。但仅靠此，人类学已开始发展出一个价值研究的方法，可阐明（而非掩蔽）卷入行为常规之中的关键过程。这种定位于经验、理论严密、重在象征的价值研究方法，它的一个几乎可以肯定的结果就是那种由只建立于逻辑思考不建立于实际观察基础之上的理论出发而企图描述道德、审美及其他规范行为的分析的衰落。就像蜜蜂它们飞行而不管航空学理论否定其有权如此，也许人类的绝大多数正在不断从事实性前提中推出规范性结论（并从规范性前提中推出事实性结论，因为世界观与精神气质间是环状关系），而不管职业哲学家在"自然主义谬误"（naturalistic fallacy）之上提纯的、无瑕疵的见解。寻求一种价值理论，它来自实际的人类行为，这种行为的根据是实际文化，因该文化的促进因素和有效性而生活于实际社会中，这种方法将使我们离开抽象和学院式争论，在这种争论中有数的经典观点被一说再说，几乎没有什么新东西来指出其不足，来深入透视价值是什么和它们如何运作。一旦价值分析中的这种冒险取得成功，哲学上的伦理之争很有可能出现更多中肯论点。这一过程并非是以描述性伦理（descriptive ethic）取代道德哲学（moral philosphy），而是给道德哲学以经验的基础和超出得自亚里士多德、斯宾诺莎、Q. E.摩尔的概念框架。作为一种独特科学的人类学在价值分析中的作用不是替代哲学性调查，而是使其更加中肯。

注 释：

[1] P. Radin, *Primitive Man as a Philsopher* (New York, 1957), p.227.

（田青 译）

6 仪式与社会变迁:一个爪哇的例子

和如此之多的人类学相关领域一样,无论是与拉德克利夫—布朗的名字相联系的社会学流派,还是与马林诺夫斯基相联系的社会心理学流派,往往在最近对宗教的社会功能的理论讨论中,占主导地位。起源于涂尔干《宗教生活的基本形式》和罗伯逊—史密斯(Robertson-Smith)《闪米特人宗教讲座》的社会学方法(或如英国人类学家更喜欢说的社会人类学方法),强调信仰尤其是仪式强化个人之间传统社会纽带的方式;它强调群体社会结构通过它建立其上的基础社会价值的仪式化或神话符号化而得到加强和长期保持的方式。[1]持社会心理学观点的先驱也许是弗雷泽和泰勒,但马林诺夫斯基的经典之作《巫术、科学和宗教》对它作了最明白的陈述,强调宗教为个人做了什么——宗教如何同时满足个人对一个安定、可理解和可强行驾御世界的认知和感情需要,它如何使他能够面对自然界的不测保持安全心理。[2]这两种观点都使我们越来越详细地了解到宗教在各类社会中的社会和心理功能。

不过,功能观点最薄弱的地方是对社会变迁的研究。如几位作家已经指出的那样,对平衡的系统、社会的内部稳定以及永恒的结构形象的强调,导致偏爱安定平衡、"整合良好"的社会,喜欢强调人们社会习俗的功能因素,而不是它们暗含的机能障碍。[3]在分析宗教的时候,这种非历史的方法使人们对社会生活

中的仪式和信仰作用的看法，有些过于保守。尽管克拉克洪[4]和其他人对诸如巫术等各种宗教活动的“得失”提出告诫，人们还是常常要强调宗教模式的和谐、整合与产生心理安慰的方面，而不是引起心理不安的方面；说明宗教如何维护社会的和心理的结构，而不是它如何使之毁灭或转型。在诸如雷德菲尔德(R. Redfield)对尤卡坦(Yucatan)的变迁研究中，视角主要在于社会的逐渐解体：“尤卡坦社会和文化的变迁似乎‘同步于’与世隔绝的减少和同质性的减少，这类变迁看来主要有三种：文化混乱、世俗化和个人化。”[5]但是，即便对我们自己的宗教史略知一二，也足以使我们不能普遍地、直截了当地肯定宗教的这种完全正面的作用。

本章的论点是，功能理论之所以对研究变迁有困难，其主要原因之一，在于它不能平等对待社会过程和文化过程；二者之一几乎不可避免地被忽视或被放弃，仅成为对方的简单前缀和“镜像”。或者文化被看成社会组织的纯粹衍生物，这是英国结构主义者和美国许多社会学者的典型观点；或者社会组织形式被看成文化模式的行为体现，这是马林诺夫斯基和许多美国人类学者的观点。不管是哪一种情况，次要的那个术语作为动因隐退，留给我们的不是一个综合的文化概念(“……的综合体”)，就是一个无所不包的社会结构概念(“社会结构不是文化的一个方面，而是一个特定民族根据特殊理论框架把握的整个文化”)。[6]在这样的情景下，由于文化模式与社会组织形式不完全和谐而产生的社会变迁的动因，就多半得不到公式化表述。E. R. 利奇最近评论说：“我们功能论者在原则上并非真正的‘反历史’；问题很简单，我们不知道如何把历史资料嵌入我们的概念框架。”[7]

为了修正功能理论概念，使之更有效地处理“历史材料”，最

好先设法区分和分析人类生活的文化面和社会面，把它们看成独立变化且又彼此依赖的因素。虽然只能在概念上区分，但文化结构和社会结构却因此而表现得能够以多种模式互相整合，在这样的整合中，简单的同构(isomorphic)模式只不过是有限的个案；这样的个案只出现在那些长期保持稳定的社会中，它们如此长久地保持稳定，使人们有可能在社会面和文化面之间做仔细的调整。在大多数社会中，变迁是特色，而不是反常，在那里我们有希望看到两者之间的某种断裂。我要争辩，正是从这些断裂本身，我们将看到某些推动变迁的主要动力。

作为区分文化和社会系统的更有用的方法，但绝不是唯一的方法，是把前者看成有序的意义系统和符号系统，社会互动就是围绕它们发生的，把后者看成社会互动模式本身。[8]一方面，有信仰和表达符号的框架，有个人用来定义世界、表达感情、作出判断的价值的框架；另一方面，有当下的互动行为过程，我们把这种互动行为过程的持续存在的形式，称为社会结构。文化是人类用来解释他们的经验、指导他们行动的意义结构(the fabric of meaning)；社会结构是行动所采用的形式，是实际存在的社会关系网络。所以，文化和社会结构是对同样一些现象的不同抽象。在观察社会行动的时候，一个着眼于社会行动对于社会行动者的意义，另一个着眼于它如何促进某种社会系统的运作。

当人们观察文化和社会系统各自特有的、形成对照的整合方式时，就会更清楚地看到它们之间性质上的差别。这是索罗金(P. Sorokin)所谓“符合逻辑、有意义的整合”和他所谓“因果和功能整合”之间的对照。[9]作为文化特色的符合逻辑、有意义的整合，指人们可以在巴赫的赋格曲(fugue)、天主教教义或广义相对论中看到的那种整合；它是风格的统一，逻辑蕴含的统一，意义和价值的统一。作为社会系统特色的因果和功能整合，指

人们可以在一个生物体内发现的那种整合，它体内的所有器官组成一个统一的因果网络；每一个器官都是“保证系统运行”的反射因果环（reverberating causal ring）上的一个因素。因为这两类整合互不相同，因为它们中的一个采取的形式并不直接暗示另一个会采取的形式，所以，两者之间以及它们两者和第三种因素之间，存在一种内在的不和谐和紧张状态；这第三种因素是个体内部的动机整合模式（the pattern of motivational intergration），我们通常称之为人格结构：

> 根据这样的认识，对于构成实实在在的社会行动系统的三个方面来说，社会系统只是其中之一。另外两个，是个体行动者的人格系统和落实在他们行动上的文化系统。这三者中，每一个都必须视为行动系统中诸要素组织状态的自成一体的中心，就是说，在理论上不能从它们当中的任何一个归约出另外二者之一或二者合一来。它们谁也离不开谁，也就是说，没有人格和文化，就没有社会系统，如此等等，反之亦然。不过，这种互相依赖和互相渗透完全不同于可归约性（reducibility），可归约性意味着，在理论上一种系统的重要属性和发展过程，可以从我们有关另外二者之一或二者都包括的理论知识引申出来。对所有三者来说，行动参照系是共同的，这个事实使它们之间有可能发生某种“转型”。但是，在这里探讨的理论层面上，它们并不构成单一系统，即便在其他理论层面上可能出现这样的结果。[10]

我要努力证明这个更有活力的功能主义方法的实用，用它来解释作为特殊情况的一个不能正常发挥作用的仪式。我要努力证明，那种不把仪式的“逻辑和意义”的文化层面从“因果和功

能"的社会结构层面区分开来的方法，为什么不能正确解释这个仪式的失败，而把它们分开的方法，为什么能比较明确地分析产生问题的原因。我将进一步证明，这样的方法可以避免简单地看待宗教的社会功能，这种简单化的看法把这种功能仅仅看作是维持结构；我们要代之以有关宗教信仰、实践以及世俗社会生活之间关系的更为复杂的观念。这种观念可以包容历史资料，因而，对宗教的功能分析就可以扩大范围，更贴切地解释变迁过程。

背　景

我们要描述的这个个案，是在中爪哇东部小镇莫佐库托(Modjokuto)举行的一个葬礼。一个和叔叔、婶婶住在一起的10岁左右的小男孩，非常突然地死掉了。他死后，并没有照例举行匆忙、克制而有条不紊、有效率的爪哇式葬礼，而是出现了一个时期明显的社会紧张和严重的心理紧张。那套复杂的信仰和仪式，曾使无数代爪哇人安全渡过死了人以后的困难时期，现在突然不像过去那样奏效。要弄清楚这些信仰和葬礼为什么不再奏效，就需要知道和理解本世纪头几十年以来，爪哇发生的一系列社会和文化变迁。实际上，这个中断的葬礼不过是某种形式的边界冲突、解体和再整合企图的一个缩影；这些边界冲突、解体和再整合企图是当代印度尼西亚社会特有的现象。

爪哇的宗教传统，尤其是那里农民的宗教传统，是印度、伊斯兰和东南亚本土成分的混合物。公元最初几个世纪，几个穷兵黩武的大帝国在内陆稻作盆地兴起，与此同时，印度教和佛教文化模式在岛上传播；15、16世纪北部沿海港口城市的国际海上贸易扩张，带来了伊斯兰模式的传播。这两种世界宗教在传

人农民群众中的时候，与整个马来西亚文化区特有的万物有灵的底层传统发生混合。结果，不同宗教的神话和仪式被均衡地融合起来，印度男女诸神、穆斯林先知和圣人、地方神灵和魔鬼，都找到了适当位置。

这种融合产生的主要礼仪形式，是一个称为斯拉梅坦（*slametan*）的集体宴会。在生命周期的转折点上，在定期举行的节日里，在庄稼生长周期的某个阶段上，在迁居的时候，等等，在几乎所有有宗教意义的场合，斯拉梅坦的形式和内容大致相同；对于活着的人来说，举行这种宴会，既是为了向神灵献祭，也是为了以共餐形式整合社会。饭菜是专门准备的，在居室中央的草席上摆开，每一种都象征一个独特的宗教的概念；做饭的是一个核心家庭的女性成员们。男性户主邀请 8 个或 10 个邻居的户主参加；邻居不分居住远近，一视同仁。主人先解释一番举行这个宴会的精神所在，用阿拉伯语诵经，然后，每个人几乎是偷偷摸摸地狼吞虎咽几口饭，把剩下的饭菜装进用芭蕉叶做的篮子里，带回去和家人分享。据说，神灵们从饭味、香火和伊斯兰祷文汲取他们的营养；参加的人则从食物的物质材料以及他们的社会互动，汲取他们的营养。这种安静、缺乏戏剧性的小仪式，起到双重作用：神灵得到抚慰，邻里团结得到加强。

功能论的那些普通原则，很适于分析这样的模式。它很容易证明，斯拉梅坦能很好地服务于两个目的："调整基本的价值态度"，使之达到有效地整合地缘社会结构（territorially based social structure）的要求；满足协调理智、稳定感情的需要，这是农业人口的特点。爪哇村庄（每年举行一两次全村的斯拉梅坦仪式）基本上是一组在地理上彼此邻接、但自治意识很强的核心家庭户，它们在经济和政治上互相依赖的范围大致相同，其性质在斯拉梅坦仪式中有明确规定。对劳动密集型水稻和旱季作物的需

求，要求保持特殊的技术合作模式，使本来很自足的家庭强化社区意识，斯拉梅坦显然加强了这样一种社区意识。如果我们观察来自印度教—佛教、伊斯兰教和“泛灵论”的各种观念因素和行为因素，如何得到解释和平衡，形成一种显著的、几乎同质的宗教风格，那么，集体宴会模式和爪哇农村生活状况之间在功能上细致的调节，就更加昭然若揭。

但事实上，在过去50年，除了与世隔绝的地方，爪哇村庄社会整合的简单地缘基础及其文化同质性的融合基础，都逐渐削弱。人口增长、城市化、现代化、职业分化等等，发生综合作用，削弱了农村社会结构的传统纽带；伴随这些结构变迁出现的各种教义影响，干扰了早期特有的宗教信仰和实践。部分由于爪哇社会的复杂化趋向，民族主义、马克思主义和伊斯兰教改革作为意识形态之兴起，不仅对首先出现这些信条、并一直保持其最强力量的大城市产生了影响，而且也对较小的城镇和村庄发生了深刻影响。实际上，对爪哇最近的主要社会变迁的最恰当的描述，也许是从个人(或家庭)之间地缘整合的原生纽带，向志趣整合的原生纽带转变。

在村庄和小城镇，意识形态的这些重大变化，在外部主要表现为，本地宗教融合体中伊斯兰成分的强调者，跟印度教及泛灵论成分的强调者之间分裂加深。确实，自从伊斯兰教传入，这些不同的小传统之间就存在某些差别；一些个人总是特别谙于用阿拉伯语诵经，或精通伊斯兰法，而其他人则擅长更有印度教特色的神秘仪式，或是土法治病的专家。但是，在基本的仪式——即斯拉梅坦——得到忠心拥护的前提下，爪哇人对诸多宗教思想采取温和、宽容的态度，结果这些差别被淡化了；不管这些宗教思想造成什么样的社会分歧，大多被乡村和小城镇生活的压倒一切的共性所遮掩。

然而，1910年以后，伊斯兰现代主义（以及保守势力的强烈反应）和宗教民族主义，出现在大城市里那些经济和政治上成熟的贸易阶级中，使民众中比较正统的成员强化了伊斯兰作为排他、反融合宗教的意识。同样，在这些城市里，世俗民族主义和马克思主义出现在公务员和增长着的无产阶级中，强化了这个融合模式中的前伊斯兰（即印度教和泛灵论）因素，这些群体往往用这些因素来抗衡伊斯兰纯粹主义并且加以珍视，他们中的一些群体还把这些因素作为普遍宗教框架，用来容纳其政治性比较明确的思想。一方面，出现了一种比较自觉的穆斯林，他们把自己的宗教信仰和宗教活动更明确地建立在穆罕默德的普适性教义之上；另一方面，也出现了比较自觉的“本土主义者”（nativist），他们试图从自己所继承的宗教传统的材料，发展一种普遍的宗教体系，淡化伊斯兰倾向较强的成分。叫做桑特里（*santri*）的第一类人和叫做阿班甘（*abangan*）的第二类人之间的差别逐渐增大，直到今天它在整个莫佐库托地区形成主要的文化特征。

尤其在城镇，这种差别开始产生至关重要的作用。由于缺乏水稻种植的技术对家户之间合作的要求的压力，由于城市生活的复杂性降低了传统乡村政府形式的效率，社会对融合式小区模式的支持严重削弱了。每个人都多少独立于他的邻居来谋生，当司机、商人、职员或当工人，这时，他对邻里重要性的意识，自然要减少。更加分化的阶级体系、更加官僚化和非个人的政府形式、异质性更强的社会背景，所有这些都经常导致同样的结果：不强调严格的地缘纽带，而是强调松散的思想纽带。对于城镇的人来说，桑特里和阿班甘之间的差别变得更加鲜明，因为这种差别表现为他的社会参照系的主要参照点；这种差别成为他社会身分的象征符号，而不仅仅是信仰差别。他对这两派思想

的立场选择，强烈地影响到他要和哪一类朋友交往，要加入哪一类组织，要服从哪一类政治领导，他或他的儿子要和哪一类人结婚。

这样，在城镇里（尽管不限于城镇）出现了按照改变的文化分类框架建立的社会生活新模式。在社会精英当中，这种新模式已经高度发达；但对于城镇民众来说，它仍在形成中。尤其在称为卡姆庞斯（*Kampongs*）的离开街道的邻里小区中，爪哇城镇平民生活在一大堆杂乱无章地拥挤在一起的小竹屋里，在这里人们看到的是一个过渡社会，乡村生活的传统形式正在逐步消失，新的形式正在逐步重建。在这些进城农民（或者进城农民的子孙）的聚居区，雷德菲尔德的民间文化不断转化成为他的城市文化，尽管后者不能用诸如“世俗”、“个人化”以及“文化混乱”等词汇加以准确描述。正在卡姆庞斯发生的，并不是传统生活方式的破坏，也不是新的生活方式的建设；尖锐的社会冲突作为这些低阶层邻里的特色，并不直接表明文化认同的丧失，而是表明了对更普遍和灵活的新信仰模式和新价值模式的探索。

像其他地方一样，在莫佐库托，这种探索主要出现在群众政治党派的社会脉络中，也出现在妇女俱乐部、青年组织、工会以及与它们有正式或非正式关系的其他团体中。这样的党派现在有好几个（尽管最近的[1955]普选大大减少了它们的数量），每一个党派的领导人都是受过教育的城市精英——公务员、教师、商人、学生等等——每一个党派都在和其他党派争夺在政治上忠于自己、亦农亦城的村民，也争夺在政治上忠于自己的农民群众。他们几乎没有例外地对桑特里和阿班甘这两派中的一派感兴趣。在这些错综复杂的党派中，只有两个是我们直接关注的对象：马修米党（Masjumi），一个建立在伊斯兰基础上的庞大政党；佩尔迈党（Permai），一个坚决反对穆斯林的政治和宗教异端

组织。

从某种意义上说，马修米党是战前伊斯兰改革运动的直接继承者。至少在莫佐库托，它在现代主义桑特里知识分子的领导下，代表了一个回归古兰经的伊斯兰流派，这个流派具有社会意识，反对经学，有些禁欲主义倾向。它和其他穆斯林派别一道，也支持建立一个“伊斯兰国家”，取代现有的世俗共和国。然而，这个理想的意义并不完全明了。马修米党的敌人指责它竭力主张建立一个偏执的中世纪神权国家，在那里阿班甘和非穆斯林将遭到迫害，被迫一丝不苟地遵循穆斯林法的规定；马修米党的领导人则声称，伊斯兰教在本质上是宽容的，他们只希望有一种明确建立在穆斯林教义上的政府，这个政府的法律将符合古兰经和圣训的教导。无论如何，在国家和地方这两个层面上，马修米党作为这个国家最大的穆斯林政党，是桑特里群团的价值和期望的主要发言人之一。

在全国范围内，佩尔迈党给人的印象并不那么深刻。尽管它是个全国性政党，但它是个相当小的党，只在几个相当有限的区域有实力。不过，在莫佐库托地区，这个政党恰好还有些重要地位，在全国范围缺少的东西，通过地方的强化得到弥补。从根本上说，佩尔迈党是马克思主义政治和阿班甘宗教模式的混合物。它相当明确地结合反对西方主义、反对资本主义和反对帝国主义，努力对乡村宗教融合主义的较有特色的一些散漫主题，赋予形式、加以概括。佩尔迈党的宗教聚会既遵循斯拉梅坦，有香火和象征性食物(但没有伊斯兰诵经)，也遵循现代议会程序。佩尔迈党小册子的内容包括历法和数字占卜体系、神秘教诲以及对阶级冲突的分析。佩尔迈党的演讲涉及对宗教和政治概念的阐释。在莫佐库托佩尔迈党也是一个医疗的教派，有自己独特的医道和咒语，有秘密的口令，有对领导人的社会和政治著作

章节的神秘主义解释。

但是，佩尔迈党最显著的特色，是它强硬的反穆斯林立场。这个教派指责伊斯兰是一个舶来品，不符合爪哇人的需要和价值。这个教派呼吁回归"纯粹"、"原汁原味"的爪哇信仰，他们的意思似乎指的是那种更多地消除伊斯兰成分的本土融合主义。与此相应，这个教派政党在全国和地方发动了一场运动，提倡世俗（即非伊斯兰）婚姻和葬礼。根据目前的形势，除了基督徒和巴厘印度教徒以外，所有人都必须通过穆斯林仪式来缔结合法婚姻。[11]葬礼是个人的事情，但由于融合主义的历史久远，它们与伊斯兰习俗有如此深的瓜葛，实际上难以见到纯粹的非伊斯兰葬礼。

在地方上，佩尔迈党以两种活动形式来追求非伊斯兰婚姻和葬礼。一种是向地方政府官员施加重压，要求允许进行这样的活动，另一种是向自己的成员施加重压，要求他们自觉自愿地恪守已经清除了伊斯兰因素的仪式。他们在婚姻方面没有多大机会取得成功，因为中央政府的法令束缚了地方官员的手脚，甚至在该教派里，那些严格奉行教派思想的成员，也不敢公开举行"违法"婚姻。尽管在村长们的保护下也曾举行过几次失败的世俗婚礼，但不改变法律，佩尔迈党就没有什么机会来改变婚姻形式。

葬礼的情况有些不同，因为它涉及的是习俗，而不是法律。在我进行田野工作期间（1952—1954），佩尔迈党和马修米党之间的关系急剧紧张。这部分是由于印度尼西亚的第一次普选迫近，部分是由于冷战的影响。它也受到各种特殊事件的影响，例如据报道，佩尔迈党的全国领导人曾公开把穆罕默德称作伪先知；在附近地区首府发表的演说中，一位马修米党的首领指责佩尔迈党企图在印度尼西亚培养一代杂种；主要在桑特里和阿班

甘两派之间激烈竞选村长。结果,被夹在中间的地方小区官员,急忙召集所有乡村宗教官员或莫丁(Modins)开会。除了其他许多职责,莫丁按照习惯负责主持葬礼。他指挥整个仪式,就葬礼的技术细节指导哀悼者,领诵古兰经,在坟墓旁按老套子向死者致词。小区官员指示莫丁(多数莫丁是村里的马修米党的首领),如果有佩尔迈党人死亡,他们只须记下死者的名字和年龄,回家了事;他们用不着参加丧礼。这位官员警告说,如果他们不按照他的建议行事,那他们就要为可能出现的麻烦负责,他也不会出来帮他们。

这就是 1954 年 7 月 17 日的形势,当时忠诚的佩尔迈党人卡尔曼(Karman)的外甥帕伊坚(Paidjan)突然在我居住的莫佐库托小区死亡。

葬　礼

爪哇的葬礼没有悲痛欲绝的气氛,没有失控的哭泣,甚至不为死者离去而发出形式上的哀号。相反,这是一种安静、不张扬、几乎无精打采的放弃,是为放弃一种不可能再有的关系而举行的短暂仪式。眼泪是不受赞许的,更不会得到鼓励;全部努力在于完成工作,而非沉湎于丧事的玩味。丧礼上细致而忙碌的工作,礼貌而正规地与来自四面八方的邻居进行的社会交往,断断续续举行的几乎延续三年的一系列斯拉梅坦纪念仪式——据认为,这种爪哇礼仪制度的全部动力在于,它使人不经过严重的感情波动就能战胜悲哀。对于哀悼者来说,据认为,丧礼和丧礼以后举行的仪式能产生伊克拉斯(*iklas*)感觉,这是一种有意的冷酷无情,是一种"无所谓"的超然静态;对于邻居们来说,据认为,它可以产生鲁昆(*rukun*),即"教族和谐"(communal harmony)。

从根本上说，这个实际举行的仪式，就是另一种形式的斯拉梅坦仪式，它适应安葬的特殊需要。当死人的消息在整个地区传开以后，邻里的每一个人必须放下手头的工作，马上来到死者家。妇女带来一碗碗米饭，这是为举办斯拉梅坦宴会而烹制的；男人开始刻木头坟标并开始挖墓穴。不久，莫丁赶到并开始指挥各项活动。亲属们(他们毫不畏缩地把尸体放在自己膝上，表现对死者的感情和自我控制)用仪式处理过的水清洗尸体；然后尸体用平纹细布裹起来。在莫丁的指挥下，大约 12 个桑特里对着尸体用阿拉伯语祈祷 5 分钟或 10 分钟；此后，伴随各种仪式动作，送葬队伍把尸体抬到墓地，在那里按照规矩下葬。莫丁在墓旁向死者念悼词，提醒他作为虔诚的穆斯林应尽的义务；葬礼就此结束，一般距死后仅两三个小时。葬礼之后，在死后 3、7、40、100 天，在死者家里举行斯拉梅坦宴会；在死亡一周年和两周年的时候在死者家里举行斯拉梅坦宴会；最后，在第 1000 天，在死者家里举行斯拉梅坦宴会，这时候人们认为尸体已经化作尘土，生者和死者之间的分隔已经变得绝对。

以下就是在帕伊坚死后举行的仪式。天刚刚破晓(人是在早几个小时死的)，叔叔卡尔曼就给附近一座城里的孩子父母发了一份电报，按照典型的爪哇方式告诉他们，他们的孩子病了。这样回避，是为了让他们逐步有所意识，缓冲死讯带来的打击。爪哇人认为，感情崩溃不是由于严重的挫折造成，而是由于它的突然出现造成，即由于无备者“吃惊”的程度造成。怕的是“震撼”(shock)，而不是痛苦本身。此后，期待着他的父母几个小时内就到，卡尔曼派人找莫丁，开始举行仪式。这样做的考虑是，在他的父母来的时候，要把大部分事情做完，只等下葬，这样，他们就可以再次避免不必要的心理压迫。最晚不超过 10 点就要完事。这是个令人哀伤的事件，但也是个无声的仪式。

不过，莫丁后来告诉我，当他来到卡尔曼的房子，看到展示佩尔迈党政治象征的招贴，就告诉卡尔曼说他不能举行这个仪式。不管怎么说，卡尔曼属于“另外一种宗教”，而莫丁不知道这种宗教的正确葬礼；他所了解的无非是伊斯兰教。“我不想侮辱你们的宗教”，他虔诚地说。“相反，我非常非常尊敬它，因为伊斯兰教中不存在不宽容的态度。不过，我不知道你们的礼仪。基督徒有他们自己的礼仪和他们自己的专家（地方牧师），可佩尔迈党做什么呢？他们烧尸体还是干什么？”（这是对印度教火葬习俗的狡猾的影射；显然，莫丁在这次交流中得到巨大的愉悦。）莫丁告诉我，卡尔曼对所有这一切感到非常不安，并显然感到惊讶，尽管他是个佩尔迈党积极分子，但他还是相当质朴。显然，他过去从没有想到该党反穆斯林葬礼的鼓动，竟然成了具体问题，也没有想到莫丁竟然拒绝主持仪式。莫丁知道，卡尔曼其实并不是一个坏家伙，他只不过受了他的领导利用。

离开当时情绪很激动的卡尔曼后，莫丁直接去了小区官员那里，问他自己做得是否对。这位官员出于道义说他做得对，莫丁心里有了底。他回家发现卡尔曼和村警在那儿等他。卡尔曼在绝望中找了那位村警。警察是卡尔曼的私人朋友，他告诉莫丁，根据多年的习惯，他应当不带偏见地为任何人下葬，不管死者与自己的政治立场是否相同。但由于莫丁现在受到小区官员的支持，坚持说他不再尽这样的义务。不过，他建议，如果卡尔曼愿意，他可以去村长的办公室，签署一份公开声明，上面加盖政府印章，由村长在两位证人前会签，声明他卡尔曼是虔诚的穆斯林，他希望莫丁按照伊斯兰习俗为孩子下葬。一听到这种让他正式放弃自己宗教信仰的建议，卡尔曼勃然大怒，冲出房子，这是爪哇人不多见的举动。他再次回到家里，下一步怎么办？他已经无计可施。他惊愕地发现，孩子的死讯已经广为传播，所

有邻居已经聚集起来等待葬礼。

与莫佐库托镇的多数小区一样，我住的那个小区既有虔诚的桑特里，也有忠诚的阿班甘（也有一些两派不坚定的追随者），他们多少杂居在一起。在镇里，人们被迫随遇而安，谁都可以做邻居。这和乡下形成对比，在那里迄今常发生的情况是，整个邻里、甚至全村的居民，几乎全部是阿班甘或者桑特里。在小区里，大多数桑特里是马修米党员，大多数阿班甘是佩尔迈党的追随者。在日常生活中，这两个群体之间很少有社会交往。阿班甘中的多数人是小手工艺匠人或体力劳动者，他们在每天下午晚些时候，聚集在卡尔曼的路边咖啡店里乘着暮色闲聊，这是爪哇小镇和小村生活的特色。桑特里——大多是裁缝、商人和小店主——也常为了同样目的，聚集在某个桑特里开的小店里。尽管缺少密切的社会联系，但是，双方都认为，在葬礼上表现地缘团结，是不能回避的义务；在所有爪哇仪式中，葬礼大约是最有义务参加的。在死者家周围大致某半径内居住的每个人，都要来参加这种仪式；就这次来说，每个人都到了。

有了这样一个背景，事情就不令人惊讶了：当我8点左右来到卡尔曼的房子时，发现有两群分开的、脸色难看的人，阴沉地蹲在院子两侧，一群情绪不安的妇女，闲坐在屋内距仍穿着衣服的尸体不远的地方，窃窃私语；一种弥漫的怀疑和不安气氛，代替了平常安静的斯拉梅坦仪式准备、清洗尸体和招呼客人等活动。阿班甘们聚集在房子附近，卡尔曼蹲在那儿，茫然地盯着天空，苏佐科（Sudjoko）和萨斯特罗（Sastro），镇主席和佩尔迈党的书记（唯一居住在目前这个小区以外的人），坐在椅子上，看上去神情茫然，不知所措。大约30码开外，桑特里们在椰子树的狭窄影子里聚成一堆，他们互相悄悄地谈论着一切，但并不涉及眼下的问题。这种几乎静止的场景，令人想起在熟悉的戏剧中出

人意料的幕间休息，就像一场电影在放映中突然停下。

大约过了半个小时，几个阿班甘开始漫不经心地削一块木头，制作坟标，几个妇女因为无事可做，就开始做起了祭祀用的小花儿；不过，仪式显然停了下来，没人弄得清接下来做什么。气氛慢慢紧张起来。人们不安地看着太阳在天上越升越高，偶尔向迟钝而冷漠的卡尔曼投去一瞥。人们开始小声地抱怨这种窘境（"这些日子什么事都成了政治问题，"一位80岁左右的带传统味道的老人对我抱怨，"连死都得死出个政治问题来"）。最后，大约在9点半，一位名叫阿布（Abu）的年轻的桑特里裁缝，决定试着做些什么来改变局面，免得彻底砸锅：他站起来，向卡尔曼做了一个手势，这是整个上午第一次出现的认真、有用的行动。卡尔曼从沉思中惊醒，穿过无人区上前和他说话。

实际上，阿布在小区里占有很特殊的地位。尽管他是个虔诚的桑特里，也是忠诚的马修米党员，但他和佩尔迈党的那帮人接触较多，因为他开的裁缝铺就在卡尔曼开的咖啡店后面。虽然阿布日夜离不开缝纫机，严格说来不属于这个群体，但他却经常愿意坐在工作凳上隔着20英尺和他们谈论几句。确实，他和佩尔迈党人之间在宗教问题上有些关系紧张。有一次，我正在向佩尔迈党那帮人询问他们对人类和世界最终结局的信仰，他们讥讽地让我找阿布，说他是专家；他们很公开地嘲笑他，嘲笑他们认为伊斯兰来世理论最荒谬的地方。尽管如此，他还是和他们保持某种社会联系，由他来打破僵局，也许是在情理之中的。

"快到中午了，"阿布说道，"事情总不能老是这样。"他建议他派另一个桑特里乌马尔（Umar），去看看是否现在能劝莫丁过来；也许他现在冷静一些了。这工夫儿，他自己可以先开始清洗和包裹尸体。卡尔曼回答说，他愿意考虑一下，然后回到院子的

另外一侧，跟那两位佩尔迈党的领导人商量。经过几分钟生动的比划、点头，卡尔曼回来简短地说："好吧，就这么办。""我知道你怎么想，"阿布说道，"我只做非做不可的，尽量少要伊斯兰的东西。"他把桑特里集合起来，他们进了房子。

首先必须给死人脱衣服（他还躺在地上，因为没有人能说服自己来移动他）。可现在尸体已经僵硬，不得不用刀割开衣服，这是一道通常没有的手续，它使每个人深感不安，尤其周围那些聚在一起的妇女。最后，桑特里们设法把尸体弄到外面，围起一个沐浴的地方。阿布问谁自愿给尸体洗澡；他提醒他们，上帝会认为这项工作是善行。可那些平常应当做这项工作的亲属，到现在感到如此之深的震撼和困惑，以至于不能让自己按照习惯把尸体放在自己膝上。人们绝望地面面相视，又是一阵子等待。最后，属于卡尔曼那帮人的帕克·苏拉（Pak Sura），把尸体放在自己膝上，尽管他显然感到恐惧，不断低声念着护身咒。爪哇人对自己速葬习俗的一个解释在于，让死者灵魂在房子周围徘徊是危险的。

不过，在沐浴开始之前，有人提出一个人是不是够用——一般不是三个人吗？谁也没有把握，包括阿布；一些人认为，尽管习惯上需要三个人，但不一定非要不可，一些人则认为必须要有三个人。在大约10分钟的匆忙讨论之后，孩子的一个表兄弟和一个不沾亲的木匠，终于鼓起勇气加入了帕克·苏拉。阿布尽努力扮演莫丁的角色，向尸体上洒几滴水，然后沐浴马马虎虎地开始，水也不是加工好的圣水。可是，等这道程序完了，仪式又拖延下来，因为没有人准确知道怎么样放置那些小棉垫，按照伊斯兰法，这些棉垫要插到死者的孔穴里去。卡尔曼的妻子是死者的姨妈，显然再也受不了了，她突然嚎啕大哭，在我所经历过的十几次爪哇丧礼中，这是唯一的一次。每个人都被事态发展搅

得更加心神不安，多数小区妇女竭尽努力、拚命安慰她，但不起作用。多数男人依然在院子里坐着，故作镇静，面无表情，但从一开始就已经存在的令人尴尬的不安气氛，似乎正在发展成可怕的绝望。“她那样哭可不好，”几个男人对我说，“这不合适。”这时候，莫丁到了。

但他仍然固执。此外，他警告阿布，他的行为使他自寻永远受诅咒。“你要是把仪式弄错了，”他说，“就要在末日审判的时候，向上帝讲清楚。对于一个穆斯林来说，葬礼是一件严肃的事情，必须由一个知法者依法主持，而不是根据个人意志。”他向佩尔迈党的领导人苏佐科和萨斯特罗建议，由他们来负责丧礼，作为党的知识分子，他们当然知道佩尔迈党遵循什么样的礼仪。这两个领导人坐在椅子里没有动，认为这是大家所期待的，但他们最终还是有些懊恼地拒绝了，说他们真的不知道如何去做。莫丁耸一耸肩，就走开了。一位旁观者是卡尔曼的朋友，他于是建议他们干脆把尸体抬出去埋了，忘掉整个仪式；放着事情不管，时间长了太危险。我不知道大家是否会采纳他这条引人注目的建议，因为正在这个节骨眼上，死者的母亲和父亲来到了小区。

他们看上去很镇定。他们不是不知道人已经死了，因为那位父亲后来告诉我，他收到电报的时候已经猜到了；他和妻子已经做好了最坏的准备，等他们来到以后已经不抱多少希望。当他们走进小区，看到所有邻居都聚在一起，就知道他们的担心是有道理的。稍稍平息了哭泣的卡尔曼之妻，一看到死者的母亲进了院子，就挣脱安慰她的那些人，尖叫一声，冲上去抱住她的姐姐。似乎在瞬间，两个女人陷入歇斯底里，众人冲过来，把她们拉开，各拖到小区两面相对的房子里。她们的哭嚎声持续不减，大家开始不安地议论起来，认为不管怎么样，她们应该让葬

礼进行下去，免得孩子的灵魂附在谁身上。

但是，这位母亲坚持要在尸体被裹起来以前，看看自己的孩子。父亲起初阻止她这样做，怒气冲冲地勒令她停止哭泣——难道她不知道这种行为会给孩子去阴间的道路带来晦气吗？但她还是不停，他们只好带她跌跌撞撞地来到停尸的卡尔曼的房子里。妇女们努力不让她挨得太近，但她挣脱出来，开始在孩子的生殖器周围亲吻起来。她几乎在瞬间就被丈夫和妇女们拽走了，不顾她尖叫说她还没完；他们把她拖进后屋，她在那儿平静下来，目光茫然。过了一会儿，尸体终于被裹了起来，莫丁有些回心转意，指点棉垫应该放在什么地方；那母亲看来完全失态，开始在院子里来回走动，和每个人握手（都是她的生人），嘴里说着："原谅我，原谅我。"她又一次被强行制止；人们说："别难过；想想你的其他孩子——你想和孩子一块儿进坟墓吗？"

尸体现在裹好了，有新的建议说，应该把它立刻送到墓地去。这时，阿布走近那位父亲；他显然知道这位父亲已经取代了卡尔曼作为整个仪式的合法负责人的位置。阿布解释说，莫丁作为一个政府官员，觉得不能随便和这位父亲本人打交道，但他想知道：他希望孩子如何下葬？按照伊斯兰习惯还是其他什么？这位父亲有些迷惑不解，说："当然，按照伊斯兰习惯。什么宗教我都不太懂，但我不是基督徒，遇上死人的事，丧礼应该按伊斯兰习惯。"阿布再次解释说，莫丁不能直接和这位父亲打交道，但他是"自由的"，可以喜欢做什么就做什么。他说在这位父亲到来之前他曾尽力帮忙，但一直小心地避免任何伊斯兰方式。他抱歉地说，事情弄得这么僵，这太不好了，政治分歧又不能不带来这么多麻烦。可不管怎么说，丧礼的大小事情总得弄个"明明白白"、"合规合法"。这对孩子的灵魂是重要的。那些桑特里现在有些欢喜地向尸体祈祷，然后把它抬到墓地，按习惯埋了。莫

丁按惯例在墓前致词，改用的是对孩子的口吻，丧礼终于结束了。亲属和妇女们都没有去墓地；但当我们过了中午很长时间回到那所房子时，斯拉梅坦仪式最终完成，帕伊坚的灵魂据信已经离开小区，开始上路赴阴间。

在三天以后的晚上，举行了第一次斯拉梅坦纪念仪式，但结果是非但没有一个桑特里参加，而且纪念会开成了佩尔迈党的政治会议和教派会议。卡尔曼的开场白是传统式，他用规范的爪哇语宣布，举行这个斯拉梅坦仪式，是为了纪念帕伊坚之死。佩尔迈党的领导人苏佐科马上打断他，说："不，不，那不对。在三日忌的斯拉梅坦宴会上，你们就只管吃饭，一股劲儿给死人做伊斯兰式祈祷，而我们肯定不会那样做。"他然后开始长篇大论地漫谈起来。他说，每个人都必须知道这个国家的哲学和宗教支柱。"假设这位美国佬[他指着我；他根本不喜欢我在这儿]上来问你：这个国家的精神支柱是什么？可你们不知道——难道你们不感到羞耻吗？"

他就这样继续着，就目前的国家政治结构，说出一整套大道理，根据的是作为这个新兴共和国官方意识形态基础的苏加诺总统的"五要点"(一神教、社会公正、人道主义、民主和民族主义)。在卡尔曼和其他人的帮助下，他提出微观与宏观一致论，在他这个理论中，个人看上去不过是国家的缩影，国家不过是个人的放大。如果国家要有秩序，那么个人也必须有秩序；国家和个人互相暗指。就像总统五点是立国之本，五种意识是一个人的做人之本。两者的和谐过程是一样的，我们必须保证自己明白这个道理。这个讨论进行了半小时左右，话题的范围广泛，遍及宗教、哲学和政治问题[包括对罗森伯格(Rosenberg)死刑的讨论，这显然是讲给我听的]。

我们停下来喝咖啡，苏佐科刚要重新开始，一直面无表情、

安静地坐在那儿的帕伊坚父亲,突然开始说话,声音不大,令人奇怪地呆板、平淡,几乎像是在自我劝解,但又没多少成功的希望。"对不起,我说话用粗鲁的城市腔,"他说道,"不过,我真想说点儿什么。"他希望他们能原谅他;他们很快就能继续讨论。"对于帕伊坚的死,我一直想努力做到伊克拉斯(*iklas*,"超然的","顺其自然")。我相信,为他能做的都已经做了,他的死就是这么一回事情。"他说他还待在莫佐库托,因为他无法面对家乡的人,没有勇气告诉他们每一个人发生了什么。他说,他的妻子现在也有些伊克拉斯了。当然,这是很难的。他反复告诉自己这正是上帝的意志,但这太难了,因为现在的人不再有共识了;张三这样说,李四那样说。很难弄清谁说得对,也弄不清该信什么。他说,他感激所有来参加丧礼的莫佐库托人,他为事情搞得一团糟抱歉。"我自己很信教。我不是马修米党,我也不是佩尔迈党。但我要让这孩子按老规矩入葬。我希望谁的心也没被伤了。"他再次说,他正在努力做到伊克拉斯,告诉他自己这正是上帝的意志,不过这很难,因为这年月事情被搅得太乱了。很难弄明白这孩子为什么要死。

这种对自己心情的公开表白,对爪哇人来说是极其罕见的,这在我的经历中是独一无二的;在形式化的传统斯拉梅坦典型仪式中,根本就没有这样的余地(也没有讨论哲学和政治的余地)。听了这位父亲的话,每一位在场的人很受震撼,场上出现令人难堪的寂静。苏佐科终于又开始讲话,但这次他详细描述了孩子的死亡。帕伊坚如何先发起烧来,卡尔曼如何找到他苏佐科本人,让他来念佩尔迈咒语。但那孩子没有反应。他们最后把他送到医院里的一位男护士那儿,给他打了一针。但他的情况仍然恶化下去。他吐了血,痉挛起来,苏佐科描写得很生动,然后他就死了。"我不知道为什么佩尔迈咒语不起作用,"他

说道："它过去是奏效的。可这次没有。我不知道为什么；不管你怎么苦思冥想，这类事情是没法解释的。有时候它行，有时候它就不行。"又是一片寂静，接着又是10分钟左右的政治讨论，然后我们就散了。第二天那位父亲回家了，此后，我再也没有被邀请参加任何斯拉梅坦仪式。大约4个月以后，当我离开田野时，卡尔曼的妻子还没有从那次经历中完全恢复过来，小区内桑特里和阿班甘之间的关系更加紧张，下次要是哪一户佩尔迈人家死了人，谁也不清楚会发生什么。

分　析

马林诺夫斯基写道："在所有宗教根源里，最高和最终的生命危机——死亡——是最最重要的。"[12]他辩论道，死亡在活着的人心中引起爱与恨双重反应，在内心深处出现迷恋和恐惧的双重感情，这种双重感情威胁到人类生存的心理基础和社会基础。活着的人由于对死者的爱而被死者吸引，又由于死亡造成的可怕转型而被他排斥。围绕这对互相矛盾的愿望举行的丧礼和随后的纪念活动，目的既在于人死后仍与他保持联系，也在于迅速、彻底地断绝这种联系，确保生的意愿战胜绝望的倾向。葬礼既防止活着的人屈服于从现场惊恐万状地逃跑的冲动，也防止他们屈服于跟着死者进坟墓的相反冲动，从而确保了人类生活的延续：

> 这里，在感情力量的作用中，在生和最后死亡之间的极度困境中，宗教插足进来，选择积极的教义，选择安慰人的观点，选择对于永生、对于独立于身体的灵魂以及对于死后生命延续的文化价值信仰。在各种死亡仪式上，在纪念和

沟通死者的仪式上，在祖灵崇拜仪式上，宗教把形式赋予拯救信仰，使它有血有肉……对于整个群体来说，它起着完全相同的作用。死亡礼俗把活着的人和尸体联系在一起，使他们关注死亡之地，坚信灵魂的存在，坚信灵魂有善行也有恶意，坚信有义务举行一系列纪念和祭祀仪式——借助所有这些，宗教对抗来自恐惧、沮丧、道德失落的离心力，针对群体动摇的凝聚力提供再整合的最强有力手段，和重建群体精神风貌的最强有力手段。一句话，在这里，宗教确保传统战胜那种完全作出消极反应的受挫本能。[13]

显然，就这种理论而言，与上述类似的个案存在一些困难问题。不仅传统战胜"受挫本能"充其量是勉强的，而且从这个个案看，似乎仪式导致社会分裂而非社会整合，导致人格紊乱而非心病治愈。功能论者对此有两种形式的现成答案，采用哪一种形式取决于追随涂尔干传统还是马林诺夫斯基传统：社会分裂或者文化颓废。迅速的社会变迁使爪哇社会分裂，它反映在文化瓦解中；就像统一的斯拉梅坦反映传统村社的统一局面一样，我们刚才见证的丧礼中斯拉梅坦的礼崩乐坏，也反映了小区社会的分裂。或者换一种说法，文化败坏导致社会分崩离析；充满生命力的民间传统的丧失，削弱了个人之间的道德关系。

在我看来，不管用这两种语言的哪一种表达，这种论点犯了两个错误：它把社会（或文化）冲突混同于社会（或文化）分裂；它否定文化和社会结构各自的独立作用，把其中之一仅看作是另一个的次生现象。

首先，小区生活并不是个简单的杂乱无章问题。就像我们的社会一样，尽管它有引人注目的激烈的社会冲突，它还是在多数领域中相当有效地运转着。如果政府、经济、家庭、分层和社

会的控制制度都像帕伊坚的丧礼那样运转不力，那么，小区确实就成了生活令人不快的地方。但是，尽管某种程度上存在城市动乱的典型征兆，例如赌博增加、小偷小摸、卖淫，小区的社会生活显然没有到崩溃的地步；我们看到的围绕葬礼出现的那种压抑的仇恨和深深的不安，并没有造成日常社会互动的困难。在大多数时间，对于大多数成员来说，莫佐库托的小区提供了多种生活方式，尽管它有物质上的不利条件并具有过渡性质；尽管对爪哇乡下生活的描写充满多愁善感，能对村庄说的恐怕也就是如此而已。事实上，似乎正是围绕着宗教信仰和宗教活动，例如斯拉梅坦、节庆、治疗、巫术、教派等等，发生了大量严重的混乱事件。在这里，从某种程度上说，宗教是造成紧张的核心因素和根源，它不仅仅是社会其他方面紧张因素的反映。

但它毕竟不是造成紧张的根源，因为对传统信仰模式和礼仪模式的遵奉已经弱化。围绕帕伊坚之死发生冲突的原因，就是因为所有小区居民确实在丧礼方面有共同的、高度整合的文化传统。对斯拉梅坦仪式的正当性，对邻居们参加该仪式的义务，或对这个仪式的超自然概念基础的合理性，都不存在争议。对于小区的桑特里和阿班甘双方来说，斯拉梅坦仪式仍然保持了真正的神圣象征力；它仍然提供了用来面对死亡的有意义的框架，对于多数人来说，它是唯一有意义的框架。我们与其把这次仪式的失败归咎于世俗化、怀疑主义的滋长或对传统“拯救信仰”的丧失，倒不如把它归咎于社会反常。

相反，我认为，我们必须把它归咎于在社会结构（“因果—功能”）方面的整合形式和文化（“逻辑—意义”）方面的整合形式之间出现的断裂，这种断裂并不导致社会和文化的瓦解，而是导致社会和文化的冲突。从社会角度更具体一些说，虽然小区的人实际上属于城市居民，但他们在文化上依旧是乡下人，这就是问

题所在——固然这话听上去有点像警句。

我已经指出，爪哇小区代表了社会的一个传统类型，它的成员“介乎于”某种程度上完全城市化的精英和某种程度上按传统方式组织起来的农民之间。他们参与的社会结构形式，大多属于城市类型。高度分化的职业结构的出现，取代了乡村几乎完全属于农业的职业结构；实际上，在个人和理性化的中央政府官僚机构之间作人格主义缓冲的半世袭的传统村政府，已经不复存在，更加灵活的现代议会民主制形式，取而代之；一种多阶级社会发展起来，小区不同于村寨，它在这样的多阶级社会里甚至不构成一个自足的实体，不过是个下面的依附体而已——所有这些都意味着，小区人生活在一个非常城市化的世界里。从社会意义上说，他们生活在一个法理社会（*gesellschaft*）中。

但在文化层面上，即在意义层面上，小区居民和村民之间的差别要小得多；他们和城市精英成员之间的差别要大得多。小区人所遵奉的信仰、表达和价值的模式，即他们的世界观、精神特质、道德规范或其他等等，和村民的相比，没有多大差别。他们置身于远为复杂得多的社会环境中，引人注目地墨守那些在乡村社会指导他们或他们父母人生的象征符号。正是这个事实导致了围绕帕伊坚丧礼产生的心理和社会的紧张。

仪式的瓦解是由于参加者从根本上对仪式的意义认识模糊造成的。道理非常简单，这种含糊不清在于这样一个事实：构成斯拉梅坦仪式的象征符号具有宗教和政治的双重意义，充满了神圣和世俗的双重意涵。那些来到卡尔曼院子里的人，包括卡尔曼自己，不能确定他们是来参与宗教事务的权衡，还是参与世俗权力的争夺。正是由于这个原因，那位老人（实际上他是看守墓地的人）对我抱怨说，现在死亡是个政治问题；那位村警指责莫丁不是从宗教偏见出发、而是从政治偏见出发，拒绝给帕伊坚

下葬;卡尔曼突然惊讶地发现,他所忠于的意识形态严重地阻碍了自己的宗教活动;阿布进退两难:为了举行一个和睦的丧礼他愿意忘掉政治分歧,但他不愿意为了自己灵魂获救而轻视自己的宗教信仰;纪念仪式摇摆于政治抨击和对往事非要讨个说法之间。总之,正是由于这个原因,斯拉梅坦宗教仪式在试图"插足""积极的教义"和"有文化价值的信仰"时,它就出了问题。

正如在前面强调过的那样,桑特里和阿班甘之间现存的严重分歧,主要是由在20世纪的印度尼西亚出现的民族主义社会运动造成的。这些运动产生在大一些的城市里,它们在那里有不同种类:商界反对华人竞争;工会的工人反对种植园的剥削;宗教团体努力重新界定基本观念;哲学讨论俱乐部致力于澄清印度尼西亚玄学和道德观念;教育协会争取重新振兴印度尼西亚教育;合作社努力发展新型经济组织;文化团体致力于印度尼西亚文艺生活的复兴;当然,政党则致力于组织对荷兰统治的有效抵抗。但是,随着时间推移,这些具有精英属性的群体把越来越多的力量投入争取独立的运动。不管它们各自的明确目标是什么,不管是经济建设、宗教改革,还是文艺复兴,都融入了普遍存在的政治思想之中;所有群体都越来越关注一个目标,把它作为一切社会和文化进一步发展的先决条件,这个目标就是自由。到1945年革命开始的时候,在政治领域以外进行的思想体系的重新表述明显减弱,大多数生活领域已经变得高度意识形态化,这种倾向一直延续到战后时期。

在早期阶段,特定的民族主义对村寨和小城镇的小区只有微弱影响。但是,随着运动形成统一并走向最后胜利,群众也开始受到影响,正如我指出,他们主要是通过宗教符号来受到影响。高度城市化的精英们在编造他们与农民的联系的时候,不是借助在乡村环境里不会有什么意义的政治和经济的复杂理

论，而是借助那里现成的价值和观念。把伊斯兰教义作为吸引群众的总基础，或者，对本土融合主义传统进行哲学概括和提炼，使之成为总基础，这两者之间的界线，是精英之间的主要界线，与此相同，乡下的桑特里和阿班甘很快成为政治类别，而不单是宗教类别，它们代表了两种不同观点的追随者，关于如何组织正在出现的独立社会，这两种观点有分歧。由于政治上实现了自由，突出了议会政府中宗派政治的重要性，所以，至少在地方上，桑特里和阿班甘之间的差别，成为首要的思想轴心之一，围绕这个思想轴心开始了党派权术活动。

这种事态发展的作用，在于用同样的话语制造政治辩论和宗教抚慰。吟诵古兰经成为对政治效忠的肯定，也是对上帝的赞歌；烧香表达了个人的世俗思想，也表达了他的宗教信仰。现在的斯拉梅坦经常显著地表现为：焦急地讨论仪式里的各种因素，讨论它们的"真实"意义是什么；争论某种惯例是必不可少的，还是可供选择的；在桑特里举目祈祷的时候，阿班甘感到不自在，在阿班甘念动护身咒时，桑特里感到不自在。在死了人的时候，如我们所见，传统象征符号常常使个人沉着面对社会损失，也常常使他们记住他们之间的差别；强调广泛的人类主题，涉及道德和不该受的痛苦；强调狭窄的社会主题，涉及宗派对立和党派斗争；强化参与者共同的价值，"调节"他们的敌意和猜疑。仪式本身成为政治冲突的事务；婚姻和死亡的宗教仪式，变成了重要的党务。在这样不确定的文化背景下，普通的小区爪哇人越来越难以确定对某一事件的恰当态度，越来越难以选择适合某个特定社会环境的某个符号的意义。

这种政治意义对宗教意义的干扰的必然后果也产生了：宗教意义也干扰了政治意义的干扰。由于同样的符号同时运用于政治和宗教语境之中，人们经常把政党之争看作不仅涉及议会

政治花招的潮涨潮落，以及民主政府必要的派系妥协，而且同样涉及基本价值和终极目标的确认。尤其是小区的人们倾向于把在新的共和国形式政府中得到明确制度化的权力斗争视作为争取使不同类型的基本宗教原则官方化的权力而作的斗争："如果桑特里得手，我们每天就得做五次礼拜。"人们认为，实际上一切都得失攸关，这种思想加剧了竞选中的正常冲突："如果我们赢了，国家就是我们的。"正如有人说的那样，这种思想认为，大权在握的群体有权"把他们自己的基础信念作为国家的基础信念"。所以，政治就带上了一种宗教仇恨；由此产生的强大压力，迫使莫佐库托郊区的村子实际上举行了两次村级选举。

所以，小区的人被夹在自己的终极目标和眼前利益之间，进退两难。他以为自己争夺世俗权力、争取实现政治权利和政治抱负的相同方式，来回答诸如命运、痛苦、罪恶之类的基本"问题"；他在参加具有社会和心理效用的丧礼、参加顺利举行的选举时，都会遇到困难。

但是，仪式并不仅仅是个意义模式；它也是一种社会互动形式。所以，除了造成文化的不确定性，试图从社会差别较小的乡村环境向城市环境输入宗教模式的努力，也导致社会冲突，其原因就在于这个模式所显示的那种社会整合，不符合主要的社会整合普遍模式。小区人在日常生活中保持团结的办法，和斯拉梅坦仪式坚持提倡的那种办法，非常不同。

如在前面强调的那样，斯拉梅坦仪式基本上属于地缘仪式；它假定家庭之间的原生纽带就是近邻纽带。一组邻居与另一组邻居相对，被看成是重要社会单位（具有政治、宗教和经济的重要意义）；一个村庄与另一个村庄相对；一组村庄与另一组村庄相对。在城镇里，这种模式在很大程度上发生了变化。重要的社会群体是通过多元因素来确定的——阶级、政治信仰、职业、

族属、出生地、宗教倾向、年龄、性别以及居住地。新的城市组织形式构成了一个对来自各种背景的互相冲突的势力的谨慎的平衡:阶级差别被思想上的一致所淡化;族群冲突被共同的经济利益所削弱;如我们那样,政治对立被居住的临近所减少。但在所有这一切多元化考虑和平衡当中,斯拉梅坦仪式仍保持不变,在城市生活中不受主要的社会界线和文化界线的影响。对它来说,用来对一个人进行归类的首要特征,是他的居住地。

所以,在遇到生命周期的过渡、节日、重病等情况,而需要举行宗教仪式之时,人们所必须采用的宗教形式,非但没有照顾社会平衡,反而与之格格不入。斯拉梅坦蔑视最近设计的那些社会隔离机制,在日常生活中,这些社会隔离机制把群体冲突保持在固定的范围以内;斯拉梅坦同样也蔑视在冲突群体中新近发展出来的社会整合模式,这种社会整合模式能相当有效地平衡紧张的对立关系。人们被迫进入他们宁愿避免的亲密关系;从而,社会对于这种仪式的期待("我们大家都是有共同文化的农民")和事实("我们是几种不同的人,尽管价值观有严重分歧,我们也不能不住在一起")之间存在的距离,导致深深的不安,而帕伊坚的丧礼只不过是个极端的例子。在小区,斯拉梅坦宴会的举行,使人们越来越注意到,他们正通过仪式性扮演来加强的邻里纽带,不再是把他们维系在一起的那种最引人注目的纽带。后一种是思想、阶级、职业和政治的纽带,是不能够再用地缘关系加以恰当概括的各不相同的纽带。

总之,造成帕伊坚丧礼中断的根源,追溯起来可能是只有一个:即文化意义框架和社会互动模式之间的不和谐,这种不和谐产生于城市环境里长期存在的、与农民社会结构相适应的宗教符号系统。静态功能主义,无论是社会学类型的,还是社会心理类型的,难以排除这种不和谐,因为它不能够分辨逻辑—意义整

合和因果—功能整合;因为它没有意识到,文化结构和社会结构不仅互为镜像,而且也是既互相独立又互相依赖的变量。社会变迁推动力只有通过形式上更具活力的功能主义理论,才能加以明确的系统表述,这种功能主义理论注意到这样一个事实,即人需要生活在一个他可以赋予某些重要意义的世界里,他认为他可以把握到这个世界的基本要义,但人的这种需要,常常偏离他同时也要维持一个能动社会生物体的需要。把文化理解为"习得行为"的普遍观念,把社会结构理解为平衡互动模式的静态观点,在某种程度上认为二者必定互为对方的直接镜像的公开或隐含的假设,它们作为概念工具,要解决类似于不幸的但却富有启发意义的帕伊坚丧礼所提出的那一类问题,都已经太过时了。

注 释:

[1] E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947); W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, 1894).

[2] B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948).

[3] 如参见 E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); and R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949).

[4] 参见 C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, No. 22 (Cambridge, Mass., 1944).

[5] R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), p.339.

[6] M. Fortes, "The Structure of Unilineal Descent Groups," *American Anthropologist*, 55 (1953): 17-41.

[7] Leach, *Political Systems of Highland Burma*, p.282.

[8] T. Parsons and E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

[9] P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 vols. (New York, 1937).

[10] T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), p.6.

[11] 实际上,爪哇婚礼有两个部分。在新娘家举行的那一部分婚礼属于普遍融合主义,涉及斯拉梅坦仪式和精心安排的新人之间的"见面"仪式。另外一部分婚礼,在政府看来属于官方仪式,要遵循穆斯林法并在小区宗教官员或纳伊布(Naib)的办公室举行。参见 C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), pp.51-61, 203.

[12] Malinowski, *Magic, Science and Religion*, p.29.

[13] 同上, pp.33-35.

(纳日碧力戈 译)

7 当代巴厘岛的“内部转换”

每个种族都有其魔法信仰和习俗的秘密宝库，其中存留下来的有许多都是优雅、美妙的，保留了文明的连续性。希望现代唯物主义思想不会将它完全灭掉，使马来文化显得枯燥无味。

理查德·温斯特德(Richard Winstedt):《马来巫师》

近来，我们听到很多有关亚非新兴国家的政治现代化和经济现代化的情况，但很少听到宗教现代化的情况。在宗教没有完全遭到忽视的时候，它要么被看成对所需进步的一种僵化而陈旧的障碍，要么被看成是一个被围困的守卫者，守护着那些由于快速变化的侵蚀而遭到威胁的以往的文化价值。人们很少关注宗教的内部发展和自主发展，很少关注发生在广泛社会革命中的在社会宗教仪式和信仰制度上的转变的规律性。充其量，我们只是在政治或者经济进程中研究了有关既定宗教义务和宗教认同的作用。但是，很奇怪，我们对亚非宗教的观点还是静态的。我们期待这些宗教兴旺或者衰落，但并没有期待它们发生变化。

巴厘岛也许是东南亚那些优雅美妙的魔法信仰和习俗的储备最丰富的秘密宝库，对它来说，这样一种研究方法实际上是被普遍采用的，而在堂吉诃德式的文化好古癖与贫乏的文化唯物

主义之间作出选择，似乎是一个令人痛苦的两难困境。在本文中，我要提出的是，这种困境十之八九是不成立的；即使其宗教生活的根本属性发生了彻底转变，巴厘文明的连续性也依然能够得到保持。进而，我想指出一些隐约可见但不够确定的迹象，以表明这种转变实际上已经出现了。

宗教理性化的概念

德国社会学家马克斯·韦伯在他的论比较宗教的伟大著作中，提出在世界历史上两种理想化的极端类型宗教的区别，即“传统的”和“理性化的”的区别，这种区别，即便过于概括，系统阐述不够彻底，但也还是讨论真正的宗教变迁进程的一个有用的开端。[1]

这个比较的核心在于宗教概念与社会形式之间的关系所包含的一个差异。传统宗教观念（韦伯也将其称为魔法）把现存社会习俗变成僵化的陈规。由于宗教观念受到来自世俗习惯的几乎是丝丝入扣的束缚，因此他们把“人类活动的所有方面……吸纳到符号的魔法圈中”，以确保日常生存之溪流（stream of everyday existence）在牢牢框定的流程内长流不乱。[2]然而，理性化的概念并不是如此彻底地和通常生活的具体细节交织在一起。它们要么与世俗生活“分开”，要么在世俗生活“之上”，或者在世俗生活“之外”，而它们在其中得到体现的礼仪和信仰体系和世俗社会的关系，不是密切的、不须检验的关系，而是疏远的、有疑问的关系。一种理性化的宗教，就其理性化的程度而言，是有自我意识的，也是老于世故的。从高雅儒教的逆来顺受，到苦行清教的积极入世，它对世俗生活的态度可能是各种各样的；但它从来就不是天真幼稚的。[3]

与这个宗教领域和世俗领域之间的差异关系并行，在宗教领域自身的结构里也存在一种差异。传统宗教由许许多多经过非常具体界定的组织松散的宗教实体构成，是一个大杂烩，其中包括一些过细的礼仪活动和泛灵论的生动偶像，这些活动和偶像能够以一种独立、零星和直接的方式卷入几乎任何种类的现实事件。这样一些系统（它们尽管缺乏正式规则，却仍然是系统）满足了宗教的长期关注，即韦伯所谓"意义的问题"——邪恶、痛苦、失意、挫折等等，零零碎碎。这些体系对症下药地选择象征符号，从它们那杂乱的神话和魔法武器库中找出这样或那样一件武器，以机会主义的方式来对付在各个具体情况下出现的这类意义问题——每次死亡，每次粮食歉收，每次不幸的自然或社会事件（这些体系也会把同样的策略用在比较容易对付的宗教活动——庆祝人类的延续、繁荣和团结）。正如传统宗教对于基本的心灵问题的态度是互不关联、没有规律的，它们的特征形式也同样是互不关联和没有规律的。

另一方面，理性化宗教则更为抽象，更具有逻辑的连贯性，其言说也更具普遍性。在传统宗教体系中仅得到含蓄和零散表达的意义问题，在这里获得了包容性的系统表述，唤起人们的综合态度。理性化宗教在人们的观念中已经具有关于人类生存的普遍而内在的既定性质，而不是被看成这种或那种具体事件的不可分离的方面。英国人类学家埃文斯—普里查德所列举的一个经典例子里的那种话语，已经不再被用来提出问题："为什么粮仓砸在我兄弟的身上，而没有砸在别人兄弟的身上？"相反，问题是用另外一种话语提出来的："为什么善良夭折，而邪恶如茁壮的月桂生命旺盛？"[4]或者换一种说法，避开基督教神正论的俗套，人们不再问："我怎么样才能发现是谁用了魔法害我兄弟，让谷仓砸在我兄弟的身上？"而是问："我怎么样才能知道真相？"

人们也不再问："我必须做些什么才能报复这个巫师？"而是问："给予行恶者公正惩罚的根据是什么？"当然，那些较窄的具体问题依然存在；不过，它们被包含在那些较广的问题之中，因而它们给后者带来了令人极其担忧的暗示。而且，随着这些更加广泛的问题以直截了当和普遍的方式提出来，就需要以同样全面、普遍和决定性的方式对它们作出回答。

韦伯争辩道，所谓世界宗教的发展，恰恰回答了以这种极端形式出现的需要。犹太教、儒教、哲学性的婆罗门教，还有古希腊的理性主义（尽管它表面看来完全不是宗教），每一种都是从无数的教派膜拜仪式、民间神话和那些在相关社会中对精英群体开始不起作用的临时性的次信仰中形成的。[5]宗教知识分子在很大程度上意识到，传统的宗教礼仪和信仰的大杂烩已经不适用了，他们以明确的形式意识到了意义问题，这两种意识似乎都构成了传统生活模式大混乱的一部分。对于这些混乱的具体细节（或后来使前四种宗教衍生的那些世界宗教由以产生的那些混乱的细节），无需多费笔墨。重要的是，宗教理性化过程似乎到处都是通过彻底动摇社会秩序的基础来引发的。

引发，但不是决定。因为，除了深刻的社会危机并不总是带来深刻的宗教创新（或者任何创新）这样一个事实以外，这种创新出现时所遵循的路线也千差万别。韦伯对中国宗教、印度宗教、以色列宗教和西方宗教所做的整个宏大比较，建立在这样一种观念之上，即它们代表了理性化的不同方向，代表了在离开魔幻现实主义的一系列有限发展中的对照性选择。这些各不相同的体系的共同之处，不是在它们扩大自身范围的时候其独特性加深的具体信息内容，而是框定这个内容的典型形式和一般模式。在所有这些宗教体系里，就像透镜使如此之多的散光聚焦一样，神圣的意识从无数树精和花园咒语中被提炼出来；借助这

些花园咒语神圣意识被朦胧地播化开来，集中在神的核心（尽管不一定是一神教）概念中。用韦伯著名的表述说，这个世界已经不让人抱有幻想：在某种意义上，神圣的位置已经从日常生活中的家庭、坟场和路口转移到另一个领域，在那里，住着耶和华、圣子（Logos）、道（Tao）和婆罗门。[6]

所以，随着这种"距离"的急剧增加，就有必要以远为深思熟虑和挑剔的态度来维持它们之间的联系。由于神再也不能在无数具体的、几乎是本能反应且充满整个日常生活、具有关键意义的仪式姿态的操演中让人领会，在人与神之间建立一种更加普遍和广泛的关系已经成为必需，除非人们打算完全放弃对它的关注。韦伯看到可以建立这种关系的两种主要方式。一种是通过建构一个自觉加以系统化的、正式的法律道德规范，包括通过先知、圣书、奇迹暗示等据信是神授予人的道德训令。另一种方式是通过个人的直接体验，通过人神灵交、顿悟、审美直觉等，还常常借助各种高度有序的精神和智力的磨炼，如瑜珈。当然，第一种属于典型的中东类型，但并不那么绝对；第二种方式属于典型的东亚类型，但同样不那么绝对。不管它们是不是唯一的两种可能（它们似乎不可能是唯一的两种可能），它们确实以一种自觉的、有条理的、明确连贯的方式沟通了或者试图沟通世俗和宗教之间的巨大鸿沟。对于那些虔诚的信徒来说，它们保持了人与离去的神之间某种有意义的纽带。

然而，与韦伯所有的两极对照相同，传统与理性（其反面不是无理性的，而是反理性的）之间的对照，在事实上的模糊程度与理论上的强烈程度相当。这种对比在事实上是彻底模糊的，而在理论是则是比较清晰的。尤其不能假定，那些无文字族群完全缺乏理性化因素，而那些有文字的族群则拥有极其丰富的理性化因素。不仅许多所谓原始宗教展示了大量自觉批评的成

果，而且一种传统型的普遍宗教狂热焕发出巨大的活力，在那些宗教思想在哲学思辨上达到登峰造极的社会里持续存在。[7]不过，相对而言，世界性宗教比氏族、部落、村寨或民间的宗教表现出更高的观念概括，更加严紧的形式和更加明确的教义。宗教理性化不是一个全有或全无、不可逆转或不可避免的过程，而是一个经验中的现实过程。

巴厘人的传统宗教

由于从广义上说巴厘人就是印度教信徒，所以人们可能会认为，至少他们相当一部分的宗教生活已经较好地理性化，认为存在一种发达的伦理神学或神秘神学，它超越或凌驾于通常的普遍宗教狂热之上。可是情况并非如此。相反，尽管有一些关于巴厘宗教的过于知识化的描述，即使在祭司中间，巴厘宗教也是具体的，以行动为中心的，这一宗教与日常生活细节完全交织在一起，几乎不关注如古典的婆罗门教或它的佛教分支所持有的复杂哲学思考与概括化的关怀。[8]它对于意义问题的态度仍然是含蓄的、有限的和不完整的。世界仍然充满魅力(暂时不考虑最近的一些动乱)，这张交织在一起的魔幻现实主义之网几乎完全没有受到触动，只是在个别情况下才被心血来潮的质疑和反思所偶尔突破。

在何种程度上发达的教义体系的缺乏是由于本土(即前印度教)因素持续存在，是由于巴厘岛在大约15世纪以后和外部世界的相对隔绝以及由此造成的文化的狭隘化，或由于巴厘社会结构能够非同寻常地保持一种稳固的传统形式，还是一个需要讨论的问题。在爪哇，外来影响的压力冷酷无情，传统社会结构的适应力已丧失过半，在那里，不是一种而是几种高度理性化

的信仰和崇拜体系已经发展起来，让人自觉地意识到宗教的多样性、冲突和纷杂，而这些对巴厘岛来说还是相当陌生的。[9]因此，如果有什么人像我那样，在爪哇工作了一段时间后再去巴厘，十有八九他会马上感到惊讶：几乎全无疑虑、几乎全无教条，超验无为。此外，还有数量惊人的庆典活动。巴厘人无休止地编织着复杂精细的棕榈树叶供品，精心准备着用于宗教仪式的食物，装饰着所有各种的庙宇，走在大规模的庆祝行列中，忽然神灵附体，他们似乎过分忙于自己的宗教活动，以致于无暇对宗教本身进行更多的思考(或存有焦虑)。

不过，另一方面，说巴厘人的宗教缺乏条理，并不等于说它完全无序。它不仅弥漫着一种一贯而极具鲜明特色的格调(这是一种用广泛描述才能再现的、细心周到的表演体系)，而且它的构成因素组成了一系列明确的礼仪综合体，反过来，这些礼仪综合体又对严格意义上的、含蓄但具有合理性的宗教问题表现出明确态度。这其中，有三种也许是最重要的特征：(1)庙宇系统；(2)社会不平等的神圣化；(3)死亡与神巫崇拜。由于有关的民族志文献已备有详情，我在这里对这类综合体的描述就可以简略些。[10]

1. *庙宇体系*　是一种典型的包容形式，在这个包容形式中，传统宗教的各个部分通过它们所处的社会结构将自身凝聚在一起。这些实际上数以千计的庙宇尽管都按照大体相同的露天设计来建造，但每个都在一些相当独特、明确的事务中有自己唯一的某种关注中心：死亡、热爱邻里、亲族团结、农业丰产、种姓自豪、政治忠诚，等等。每个巴厘人都归属于两三个到十多个这类的庙宇，而且，由于这类会众中的每一个，都由那些碰巧同用一块墓地、同住一个邻里、同耕一块土地或有其他联系的家庭组成，所以他们的这类共同联系以及他们所承担的繁文缛节的

义务，相当直接地支持了巴厘日常生活建立其上的社会关系。

如同各个庙宇在建筑格局上都大致相似，与各种庙宇相联系的宗教形式具有近乎彻底的礼仪性质。除最低限度外，几乎没有什么人对宗教教义或对概括地解释时事，表现出任何兴趣。重点是在人的行为正统，而不是在宗教正统上——关键是每次礼仪的细节都必须正确、到位。如果有哪一次礼仪没有做到，那么该会众的一个成员就会不由自主地被神灵附体，成为神灵挑选的信使；他满口胡言，宣布失误所在，并且在这个失误得到纠正之前拒绝复苏。但在观念方面就远不那么重要了：通常善男信女们甚至不知道庙里拜的是什么神，对丰富的符号体系所包含的意义也没有兴趣，也不关心别人信还是不信。你实际上可以信任何自己真信的东西，可以认为这一切都令人厌烦，甚至说出来。但是，如果你不对宗教礼仪承担自己应尽的义务，那你就彻底被开除了，不光被庙众开除，还被整个社区开除。

就连举行宗教仪式，也有一种外在的古怪气氛。主要的这类仪式在每座庙宇的“生日”那天举行。在每个第 210 天的头上，神灵们就从他们大火山之巅的家里降临到岛中央，进入位于庙中一个祭坛上的塑像中，在那里待上三天，然后就回去了。在他们到来的那一天，会众举行一次热情奔放的游行，前去村口迎接他们，用音乐和舞蹈欢迎他们，护送他们到庙中，在那里继续款待；在神灵们离开的哪一天，人们组成同样队伍来为他们送行，只是有些悲哀和克制。但是，在第一天和最后一天之间的大部分宗教礼仪是由庙中的祭司们单独举行的，会众的主要义务是制作极为复杂的供品，并将它们带到庙里。在神灵降临的第一天，有一个重要的集体仪式，圣水洒在会众成员的身上，与此同时，他们以手举额，用典型的印度教姿势向神灵们行礼。但是，甚至在这个看来极为神圣的仪式上，每个家庭只需派一个成

员参加，通常派妇女或少年做家庭代表，只要有几滴保佑的圣水滴落在家庭一些代表的身上，男人们一般也就无所谓了。

2. *社会不平等的神圣化* 一方面集中在婆罗门教的祭司身分上，另一方面集中在那些盛典之上，许多巴厘国王、王公和贵族举行这些盛典，表现和加强他们的高等地位。在巴厘，社会不平等以及等级的符号化，已经成为超村落政治组织的关键。从最久远的阶段开始，国家形成过程的主要推动力量，与其说来自政治，不如说来自阶层分化；与其说与权术有关，倒不如说与社会地位有关。这种推动力不是在更高层次上对行政效率和财政效率的追求，甚至不是在更高层次上对作为塑造巴厘政体的基本动因的军事效率的追求，而是极端强调用仪式来表达社会地位的细微等级差别。政府权威被从属性地、极不稳固地基于极受重视的社会阶层之间声誉差别之上；与传统文化精英借以显示其精神优越的实际政治控制的机制（即国典、宫廷艺术和贵族礼节）比较起来，专制寡头统治借以实行权力的实际政治控制的机制远非那般周密和发达。

因此，庙宇主要涉及平等的村寨群体——也许，它们围绕并被组织起来的根本结构原则就是，在寺庙的背景下会众成员之间的所有社会等级差别无足轻重，而高等种姓的祭司身分和壮观的庆典则把贵族和农民联结在一起，形成不对称的关系。

虽然婆罗门种姓中的任何一位男性成员都有资格担任祭司，而只有少数人接受长期的训练和斋戒，这是实际担任这个职务的先决条件。[11]虽然没有这样一个组织，使每个祭司都单独发挥作用，但是整个祭司阶层与贵族阶层有极其密切的关系。统治者与祭司据说就像“亲兄弟”一样并肩站在一起。一损俱损，前者是由于缺乏个人魅力，后者是由于缺乏武力保护。甚至在今天，每个贵族家庭都与某个被看作是精神补充的祭司家庭

保持象征性联系。在前殖民地时期,不仅宫廷臣僚多由祭司担任,而且未经地方统治者的首肯,祭司就不能担任圣职,而除了祭司以外,别人拥立的统治者都是非法的。

从平民或低级种姓方面来说,每个祭司都"拥有"一些追随者,由不同贵族家府在不同时间赠予他家,并且世代拥有。这些追随者虽不完全是无序地但至少广泛地分布在各地,例如,一个村子里有三个,另一个有四个,再下一个更多,如此等等,这种做法的原因显然是贵族阶层方面希望让祭司阶层保持弱势。因此,在任何一个村庄,一个人和他的邻居通常为了满足宗教需要而依靠不同的祭司,其中最重要的是得到圣水,这不仅对寺庙仪式,而且实际上对所有重要仪式来说,都是必不可少的东西。只有婆罗门僧侣可以为了加工圣水与神灵直接对话,而且也只有他才拥有由于苦行修炼和纯洁的种姓而获得的精神力量,借助巨大的法力安全地来往于人神之间。因而祭司们与其说是真正的祭司,倒不如说是职业法师:他们既不侍奉神,也不宣讲神意,而是通过一知半解的梵语唱经和风度优雅的宗教姿势,来利用神祇。

一个祭司的追随者们把他叫做他们的 *siwa*,根据在他举行仪式期间有一段时间附体的那个神灵来命名;祭司把他的追随者叫做 *sisija*,大致相当于"主顾"。这样一来,划分为高等和低等种姓的社会等级差别象征性地被化解为祭司与普通人之间的精神差别。为等级带来宗教表达和支持的另一个手段,即贵族阶层的盛典,利用一种政治的而不是仪式的扈从制度,即徭役,来突出社会极端不平等的合法性。这里,重要的完全不是庆典活动的内容,而是这样一个事实:一个人有资格动员人力资源来举行这样一个盛会。

通常,围绕生命周期事件(锉牙、火葬)举行的这些仪式,在

相当长一段时间内，需要广大属下、扈从等等付出集体的力量，从而不仅构成政治忠诚和整合的象征，而且构成政治忠诚和整合的实质。在前殖民地时期，这种大型场面的准备和表演比起包括战争在内的其他国家活动加在一起的总和来，都似乎消耗了更多的时间和精力。因此，在某种意义上可以说，政治制度为了支持这种礼仪制度而存在，而不是相反。而且，尽管有殖民主义、占领、战争以及独立事件的发生，这种模式在很大程度上保持下来了——用科拉·杜波伊斯的妙言说，贵族们仍然是"农民伟大之处的符号表达"，而农民，仍然是贵族虚荣的命根子。[12]

3. *死亡与神巫崇拜*　是巴厘宗教的"阴暗"面，它渗透到日常生活的几乎各个角落，给原本是平静的生存状态增添了一层焦虑。它在那两个陌生的神话人物之间癫狂的仪式性争斗之中，找到了最直接和生动的表达。这两个人物是朗达和巴龙。朗达作为神巫们的女魔王、古代的寡妇、人老珠黄的妓女、谋杀儿童的转世死亡女神，以及，如果玛格丽特·米德（Margaret Mead）说的不错的话，作为丢弃孩子的母亲象征，巴厘人把她塑造成一个强大、十足的恶神形象。[13]而巴龙作为一个略显善良、稍觉可笑的神，其行为看起来介乎笨拙的熊、傻乎乎的小狗和趾高气扬的龙之间，他们把她建构成一个表现人类力量和弱点的近乎滑稽的形象。在它们迎面遭遇时，各自充满巴厘人称为 *sakti* 的玛纳神力的这两个恶魔，不可避免地形成十足意义上的僵持，因而，就其中实实在在的法力来说，这并非没有某种决定性的意义。

朗达与巴龙之间扮演的这场战斗，通常（虽然不是一定）在死庙的"生日"庆典期间进行。一个村民（一个男子）扮演朗达，脸上带着狰狞的面具，身上穿着可憎的服饰；另有两个人，一前一后，就像耍马杂戏一样，扮演举止优雅的巴龙。他们俩都被神

灵附体，在一片骂声、恐吓和增长着的紧张气氛中，那巫婆和巴龙从寺庙院子的两侧小心翼翼地走上来。最初是巴龙单打独斗，但很快，观众中开始有人不由自主地被神灵附体，手握印度尼西亚短剑，冲进去帮他。朗达逼近巴龙和他的帮手们，手里摇着一块魔布。她相貌狰狞恐怖，他们虽然怒火中烧，意欲除之，但最后都败退下来。在她被巴龙的神力 *sakti* 控制后，她转过去，突然变得美貌惊人（至少我的调查合作人这样说），他们从背后急切地向她推进，有时甚至想从背后骑在她身上；但是，她的头一转，他们碰到她那块魔布，都无助地倒地昏迷。最后，她退场了，不败而归，但至少受到遏制。巴龙的那些绝望沮丧的助手们突然爆发出一阵阵自残的狂怒，把他们手中的短剑转过来对着自己的胸膛（这不起什么作用，因为他们都处于神灵附体状态），绝望地四处翻滚，吞食活的小鸡等等。从朗达最初亮相之前的这段漫长而令人不安的期待，到进入徒劳的暴力和放纵疯狂的最后结局，整个表演都有一种随时会陷入极度恐惧和疯狂破坏的最令人不安气氛。显然，这样的事情从不发生。但即便对于一个观察者来说，伴随那群正在垮下去的神灵附体者拚命想在最低限度上控制局面的努力，那种令人感到紧张的一触即发的场面，是压倒一切的。在这里，区分理智与非理智、性爱与自灭、上帝与魔鬼的分界线极其脆弱，没有比这更生动、更有戏剧性。

巴厘宗教的理性化

除了少数诸如巴哈教派或摩门教派这样的少量作用有限的旁门左道，自穆罕默德以后，就没有新的理性化的世界宗教出现。自那时起，世界上几乎所有的部落和农民，程度不同地抛弃

了他们传统信仰的外壳，皈依某一种由传教士传播的伟大宗教——基督教、伊斯兰教或者佛教。然而，对巴厘人来说，这一过程似乎与他们无缘。基督教传教士从来没有在伊斯兰世界中取得过多大进展，而现在他们又都与声名狼藉的殖民统治联在一起，机会比以往任何时候都小。尽管印度尼西亚普遍信仰伊斯兰教，但巴厘人没有可能大批地成为穆斯林。他们作为一个族群，强烈地意识到他们是伊斯兰教汪洋大海中的印度教之岛，并为此感到极端的骄傲。他们对伊斯兰教的态度犹如一个公爵夫人看待一个初出茅庐的小姑娘。在他们眼中，一个人无论成为基督徒还是穆斯林，都等于他不再是个巴厘人，而且在实际上，如果有哪个人皈依了这些宗教，那么甚至最宽容和最世故的人都会认为他不仅放弃了巴厘的宗教，而且放弃了巴厘，也许还放弃了理性本身。基督教和伊斯兰教都可以对岛上宗教的进一步发展产生影响，但它们实际上没有机会来控制这里的人。[14]

不过，对巴厘社会秩序基础的广泛的震撼，即便还没有开始，也方方面面明显地一触即发。巴厘作为其中一部分的统一共和国的出现，带来了现代教育、现代政府形式，以及现代政治意识。迅速改善的通讯也使人们越来越多地意识到和接触到外部世界，为衡量自己文化和他人文化的价值，提供了新的标准。还有不可阻挡的内部变化——日益提高的都市化程度，增长的人口压力，等等——也使维持传统社会组织系统的原有形式，变得越来越难。曾经在公元前5世纪以后发生在希腊或中国的事情，似乎就要在完全不同的历史条件下，以完全不同的历史意义，在20世纪中叶的巴厘发生。

除非，当然也真有可能，事件的发展迅速得让他们根本无法保留自己的文化遗产，这些巴厘人看来有可能通过“内部转换”的过程来使他们的宗教体系理性化。他们依照（一般地说，并非

不加批评)长期以来他们名义上附属,但几乎与其教义精神完全隔绝的印度宗教的指导准则,似乎就要制造出一个自觉的"巴厘主义",这种"巴厘主义"将以它提出普遍问题和予以广泛回答的方式,来对待世界各大宗教。

至少,特别是年轻人,正在提出这样一个问题。18岁到30岁受过教育或受过部分教育的年轻人,组成了革命的意识形态先锋;在他们中间出现了零散而明确的迹象:有意识地关注那些在他们的长辈或较少关心政治的同代人看来,仍然没有多大意义的精神问题。

例如,一天晚上,在我所住的那个村子里举办的丧礼上,十来个青年人围蹲在院子四周"看守"尸体,他们中间爆发了一场全面的哲学问题讨论。如同我所描述的传统巴厘宗教的其他方面一样,丧葬仪式主要包括大量忙忙碌碌的小程序。无论死亡引起了什么,事无巨细,都在匆忙进行的仪式活动中被完全淹没。这些年轻人虽然参加了全部事宜,但卷入不深,主要由他们的长辈们来操办必要的仪式,于是,他们不约而同地进入到有关宗教本质的探讨之中。

起初,他们对自己提出了一个信教的学者和研究宗教的学者共同关心的问题:你怎么能知道世俗习惯和真正宗教的界限在哪里?是否所有葬礼仪式中的繁文缛节都真的是对神灵必要的敬意和真正的圣事?或者说,是否许多简朴的人类习俗都是从盲目的习惯和传统中产生的?如果是这样,你如何区分它们?

一个人提出这样一个观点,认为那些明显涉及把人们组织在一起、加强他们之间联系的惯例属于习俗:例如,全村共同参加制作抬死尸的担架,或者,亲属们整理遗体,不属于宗教;而那些直接与神灵发生关系的活动——家族对已故死者的灵魂礼拜,用圣水为死者净身,等等——才是真正的宗教。另一个人争

论说:那些普遍出现在宗教仪式上的主要活动属于宗教,其实你可以到处看见它们:从生到死,在寺庙里,在朗达表演中(圣水又成为好例子);而那些偶尔进行或仅限于一两种仪式的活动,就不属于宗教。

然后,就像这类讨论总会出现的情况,讨论转移到了宗教本身的合理性根据上。一个有些受到马克思主义影响的人提出了社会相对论:他用印度尼西亚语的形式引用了一句俗语:入乡随俗(when in Rome do as the Romans do)。宗教是人类的产物。人们首先想出一个神来,然后给他取名。宗教是有用的,也是有价值的,但它没有超自然的合理性。一个人的信仰对另一个人来说就是迷信。从本质上说,一切都可以归结为习俗,仅此而已。

迎接这种说法的是一片异议、非难和惊愕。作为回答,村长的儿子提出一个简单的非理性信仰的观点。知识分子的争论完全无足轻重。他心里知道神灵是存在的。信仰第一,思想第二。一个真正信仰宗教的人,像他这样虔诚的人完全知道神灵真的降临了寺庙,他能感觉到他们的存在。另一个更倾向于知识性的人,几乎当下就升华出一个寓言式的象征体系,用来解决这个问题。锉牙象征人变得更像神灵,较少像长着尖牙利齿的动物。这个仪式表示这个,那个仪式表示那个;这种颜色象征公正,那种颜色象征勇气,等等。只要你懂得其中的诀窍,表面上看来没有意义的东西,却隐含着丰富的意义。这是巴厘的一位奥秘教义鼓吹者。可是,又有一个虽然不属于不信神者却更具怀疑论色彩的人,给我们指出了一条中庸之道。你很难真正思考这些东西,因为它们不在人类理解范围以内。我们就是不知道。保守为上策:对你听到的一切,只信一半。这样,你就不会走极端了。

大半夜就这样过去了。显然,这些全都是农民和铁匠(村长

的儿子除外，他是附近城镇里的政府官员）的年轻人还不知道，他们是十足的韦伯主义者。一方面，他们关注从总体上把社会生活和宗教分离开来，另一方面，也努力弥合此岸世界与彼岸世界、宗教与世俗之间的鸿沟。这个鸿沟产生于蓄意系统化的态度，即某种普遍的笃信。这里就出现了信仰危机，神话的破灭，以及对于基础的直截了当的动摇。

同样的新问题也开始随处出现在宗教仪式的背景下。在一些寺庙仪式上，——特别在那些婆罗门僧侣越来越多地直接主持、而不是像习惯上那样仅为低等种姓的寺庙祭司提供所用圣水的仪式上——在会众的部分青年男子（也有少量青年女子）中，正在出现近乎如痴如醉的宗教虔诚。不是只允许家里的一个成员代表全家去向神灵跪拜，而是全体参加，涌向那祭司，好让更多的圣水淋到他们的身上。他们要求圣事不是在孩子们的尖叫和大人们的闲聊中进行，而是在安静和肃穆的气氛中举行，他们做到了。过后，他们从感情方面而不是魔法方面谈论圣水，说他们内心的不安和疑惑都在圣水洒在自己身上的时候被“冷却”了。他们也谈论说感到神就在面前的存在。对于所有这一切来说，老人和较传统的人无能为力；他们就像他们自己说的那样，像一头牛观看木琴乐队那样在旁边观看他们。——带着不理解、困惑（但决不是敌意）和惊奇。

然而，个人层面上的这种理性化发展要想持续下去，就要求具有与之相应的教义和信条层面上的理性化。事实上，在某些近来建立的出版公司的作用下，这种情况在有限的程度上正在发生，这些出版公司力图将学术规范带到婆罗门僧侣赖以获取知识的古典棕榈叶文献中，把它翻译成巴厘语或者印度尼西亚语，对它作道德象征的解释，为它出版便宜版本，提供给越来越有文学知识的大众。这些公司也出版印度著作的译本，包括印

度教和佛教的著作，从爪哇进口通神论著作，而且还出版过一些巴厘作家论他们宗教的历史及其重要意义的原著。[15]

当然，主要还是受过教育的年轻人购买这些书籍，但是他们常常在家里大声地读给他们的家人听。人们对这些书籍的兴趣，特别是对古老巴厘手稿的兴趣，是非常大的，甚至是在相当传统的人们中间，也是如此。当我买了一些这类书籍，把它们摆放在我们在村里居所的周围的时候，我们的前廊就成为一个文学中心，成群的村民会来到我们这里，一坐就是好几个小时，互相朗读书籍，对书中的意思不时做一些评论，几乎总会指出只有在革命以后他们才被允许看这些著作，并且说在殖民地时代上等种姓完全禁止这些书籍的传播。因此，这整个过程代表了宗教文学超越传统祭司阶层——对他们来说，这类著作永远都更像一种魔幻秘籍而不是权威的圣经——的控制，向大众传播，从根本上说，这是宗教知识和理论的世俗化。至少有几个普通的巴厘人第一次感到，他们能够对自己的宗教到底是什么有些了解；而且更重要的是，他们需要这样的了解，也有这样的权力。

在这样的背景下，似乎自相矛盾的是，这个宗教知识和哲学—道德解译运动的主要推动力，来自贵族成员或部分贵族成员；可以肯定，还是那些一般比较年轻的贵族成员整理和翻译这些文献手稿，并建立公司予以出版发行。

但是，这种自相矛盾只是表面现象。正如我已经提到，贵族的传统地位大多建立在庆典之上；大部分传统庆典活动的设计，是让人本能地接受他们的优越地位和统治权力。但是今天，直截了当地获得这种优越地位，已经变得越来越困难。共和制的印度尼西亚在经济和政治上的变化，以及伴随这些变化的激进的平民主义意识形态，都在对此进行颠覆。尽管在巴厘岛上仍存在大量大规模的庆典活动，尽管统治阶级仍然在奢华的礼仪

方面表达其优越地位，但举行盛大火化仪式和巨型锉牙仪式的日子，看来要一去不复返了。

因此，对较为敏感的贵族而言，不祥之兆已经十分明白：如果他们坚持把自己的统治权力建立在纯粹传统的基础上，那他们很快就会失去它。权威不能只靠宫廷礼仪来使自己合理化；它需要"理性"——即教义。他们试图通过重新解译古典巴厘文献和重新建立与印度的知识联系来提供的，正是教义。过去建立在礼仪习惯上的东西现在建立在理性化的教义信仰上。"新"文学的核心内容的主要关注点，在于多神教与一神教的和解，在于权衡"印度—巴厘"宗教中印度因素与巴厘因素的相对重要性，在于崇拜的外形与内容之间的关系，在于追溯各种姓等级的历史—神话渊源等等，所有这些都是为了把传统的等级社会制度置于明确的知识背景中。贵族们(或者其中的一部分)已经使自己进入新巴厘主义的领导角色，以便维持他们更普遍的社会支配地位。

然而，如果认为这一切都不过是马基雅维里主义(Machiavellianism)，那就对这些青年贵族既过奖又欠褒了。他们不仅充其量只是部分意识到他们在做什么，而且，像我那个村里的神学家一样，他们也至少部分上受到宗教的而不是政治的推动。通过质疑他们自己的天职，从而质疑在他们眼中作为该天职植根其中的现实的本质，"新印度尼西亚"带来的变化，使巴厘社会的精英和其他群体一样遭到沉重打击。对于他们来说，失掉权力的威胁，不仅是一个社会问题，也是一个宗教问题。所以，他们对教义的突然关注，部分上不仅是为了在民众眼中，而且也是为了在自己眼中，使他们自己在道德和理论上合法化，为了在急剧变化的社会背景下，保持至少是公认的巴厘世界观和价值观的要义。像其他许许多多的宗教改革者一样，他们既是改革者

同时又是复旧者。

除了对宗教的越来越多的关注和对教义系统化的强化，还存在有关这个理性化过程的第三个方面——社会—组织方面。如果一个新的“巴厘制度”要繁荣起来，就不仅需要民众转变观念和编制一套明确的法典，还需要更加正式地组织起来的制度化结构，使之能在其中得到社会化体现。这个需要在本质上是一种宗教的需要，它开始围绕的核心是巴厘宗教与民族国家关系的问题，尤其是该宗教在共和国宗教部的地位或无地位的问题。

该宗教部由一个正式的内阁成员领导，中心在雅加达，但在全国各地都设有办公机构。它完全由穆斯林控制，其主要活动是建立清真寺，出版印度尼西亚译本的古兰经及其注释，委派穆斯林主婚人(marriage - closer)，赞助古兰经学校，传播关于伊斯兰的信息，等等。这是个精心设置的官僚机构，那里有为作为不同宗教的新教徒和天主教徒设立的特别部门(这些不同宗教的教徒对此一内阁采取抵制态度并有分裂主义的背景)。但是巴厘宗教被划入笼统的剩余类别中，也许最好译成“野蛮的”——即异端的、异教的、原始的，等等，其成员在该部中没有真正的权力，也得不到它的帮助。根据穆斯林对“古兰经的信仰者”与“愚昧宗教”之间的传统划分，这个“野蛮的”宗教被看成是对真正虔诚的威胁和适合皈依的对象。[16]

巴厘人当然对此感到沮丧，并不断呼吁雅加达当局把自己的宗教作为第四种主要宗教与新教、天主教和伊斯兰教一视同仁。自己作为半个巴厘人的苏加诺总统和其他许多国家领导人，虽然对此同情，但是他们还不能冒险疏远政治上强大的正统穆斯林，因此也就举棋不定，提供不了什么有效的支持。穆斯林说，巴厘印度教的信徒们都聚集在一个地方，不像基督徒那样分散在印度尼西亚各地；巴厘人则指出，巴厘人的社区分布在雅加

达、爪哇其他地区和苏门答腊南部(移民),他们还举出最近在东爪哇建立巴厘人寺庙的例子。穆斯林说,你们没有圣书,你们怎么能够成为世界宗教?巴厘人回答说,我们有在时间上比穆罕默德更早的文献手稿和铭文。穆斯林又说,你们相信多神,崇拜石头;巴厘人说,主只有"一个",可是他有很多名字,而"石头"是主的载体,不是主自己。有一些比较老练的巴厘人甚至宣称,对于宗教部来说,穆斯林不愿意让他们进宗教部的真正原因,是害怕如果"巴厘教"成为官方承认的宗教,那么,许多仅以伊斯兰为名却依旧行印度佛教之实的爪哇人就要皈依它,"巴厘教"就会以牺牲伊斯兰教为代价迅速地发展起来。

无论如何这都是个僵局。结果,巴厘人成立了他们自己由地方财政资助的独立的"宗教部",并正在努力通过这个部来重新组建他们一些最关键的宗教机构。迄今为止,他们的主要力量集中在婆罗门僧侣的资格规范化上(大多成绩平平)。"宗教部"希望把僧侣的角色建立在宗教知识和智慧上,而不是主要建立在世袭(这本身当然没有问题)或完美的礼仪技巧上。它要确保僧侣懂得经书的含义,能把它们和当代生活联系起来,要具有良好的道德品格,具有至少一定水平的真正学识,等等。官员们说,我们的年轻人不再仅仅因为某人是一个婆罗门就追随他;我们必须使他成为在道德和知识上受人尊敬的人物,一个真正的精神导师。为了达到这个目的,他们正试图对授神职进行某种控制,甚至到了设置资格考试的地步,并通过在一个地区召开所有僧侣参加的会议,使僧侣们成为一个更加一致的团体。该"部"的代表们也经常巡视各个村庄,就巴厘宗教的道德意义、一神教的好处以及偶像崇拜的危险等等,进行宣传教育。他们甚至试图对庙宇制度规定某种秩序,建立庙宇的分类体系,或许最终还要按照与清真寺或基督堂相当的普遍模式,把一种寺庙,极

有可能是村里的祖庙，提升到卓越的高度。

然而，所有这些主要还停留在纸上谈兵的阶段，还不能宣称巴厘宗教在事实上经过了很多真正的机构重组。但是，在巴厘的每一个摄政政府，目前都有这样一个“部”的办公室，由一个拿工资的婆罗门教僧侣负责（定期发工资的“官”僧本身就是某种革命事物）。他有三四个多数来自婆罗门种姓的神职助手。他们建立了一所独立于这个“部”的宗教学校，但它受到该“部”的支持；甚至还成立了以一个高层贵族为核心的小型宗教政党，旨在推进这些变化，这样，至少宗教官僚化的微弱肇始，可以得到彰显。

宗教反思的强化，宗教知识的推广，宗教机构重组的努力——所有这一切带来的后果，仍须拭目以待。从许多方面看，现代世界的总潮流不利于这些发展所预示的宗教理性化运动。也许巴厘文化最后会被理查德·温斯特德爵士所担心的“现代唯物主义思想”淹没，空留躯壳。不过，事实证明这些总潮流并不完全是奇迹，它们经常忽略根深蒂固的文化格局，带来远比我们的估计要小的影响。相反，尽管目前处于弱势，但由焦虑的年轻人、受威胁的贵族和动员起来的僧侣构成的三方联盟的复兴潜力，却是不能低估的。在今天的巴厘，曾经导致世界历史发生根本宗教转变的同样一些社会和知识过程，看来至少已经开始了。无论这些过程的兴衰或最终结果如何，它们不能不给我们带来启示。通过仔细观察这个独特小岛今后几十年将要发生的事情，我们或许能借助过去的历史从不能提供给我们的独特性和直观性来洞察宗教变革的动力。[17]

注　释：

[1] 韦伯对于宗教的主要理论探讨，见于他的 *Wirtschaft und Gesellschaft*（Turbingen，1925）中尚未详出的一节，pp.225－356。但是，对其观点的运用则可见于根据他的 *Religionssozilogie* 翻译出版的 *The Religion of China*（Glencoe，Ill.，1958），*Ancient Judaism*（Glencoe，Ill.，1952），*The Religion of India*（Glencoe，Ill.，1958），和 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*（New York，1958）。用英语发表的对于韦伯著作的最佳讨论，是 T. Parsons，*The Structure of Social Action*（Glencoe，Ill.，1949），和 R. Bendix，*Max Weber：An Intellectual Portrait*（New York，1960）.

[2] 引自 Parsons，*Social Action*，p.566.

[3] Weber，*Religion of China*，pp.226－249.

[4] E. E. Evans-Pritchard，*Witchcraft，Oracles and Magic Among the Azande*（Oxford，1932）.

[5] 关于韦伯对宗教变革中地位群体角色分析的讨论，参见 Bendix，*Max Weber*，103－111。我在本讨论中此处和他处的系统阐述主要参考了 Robert Bellah 的一篇未发表的论文："Religion in the Process of Cultural Differentiation"；另见其所著 *Tokugawa Religion*（Glencoe，Ill.，1957）。

[6] Bellah，"Defferentiation."

[7] 关于"原始"宗教中的理性化因素，参见 P. Radin，*Primitive Man as a Philosopher*（New York，1957）。关于发达文明中的民间宗教，参见 Bendix，*Weber*，112－116。

[8] 有关这种情况的一个小小例外的部分性质本身，可见于 V.E. Korn 对一个僧侣的知识培训的简短描述："The Consecration of a Priest，" in J.L. Swellengrebel et al.，*Bali：Studies in Life，Thought and Ritual*（The Hague and Bandung，1960），pp.133－153.

[9] 关于爪哇，参见 C. Geertz，*The Religion of Java*（Glencoe，Ill.，1960）

[10] 有关概述参见 M. Covarrubias. *Island of Bali*（New York，1956）。

[11] 通常，祭司必须娶婆罗门妻子才能加授神职，而他的妻子在他死后可以接替他的职务，成为正式祭司。

[12] C. Du Bois，*Social Forces in Southeast Asia*（Cambridge，Mass.，1959），p.31.

[13] G. Bateson and M. Mead，*Balinese Character：A Photographic Analysis*（New

York, 1942).

[14] 有关一位传教士语言学者的类似论断，参见 J. L. Swellengrebel, Introduction, in Swellengrebel et al., *Bali*, pp.68 - 76。因为本文初稿在 Swellengrebel 的著述发表之前完成于田野工作中，他提出的一些材料与我的相合之处，大致可看作各自独立地支持了此处概述的过程的真实性。

[15] 关于部分文献的描述，参见 Swellengrebel, *Bali*, Introduction, pp.70 - 71。

[16] 有关议会对此问题的辩论，参见 Swellengrebel, *Bali*, Introduction, pp.72 - 73。

[17] 1962 年，印度尼西亚最后终于承认"巴厘宗教"为官方"大宗教"。从那时起，尤其是从 1965 年大屠杀以来，在爪哇从伊斯兰教皈依"巴厘教"的情况，引人注目地增多起来。在巴厘本岛上，印度教改革运动已经发展成为主力。所有有关情况，参见 C. Geertz, "Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia," *Asia* 27 (Autumn 1972):62 - 84。

（胡懋仁　纳日碧力戈　译）

第四编

8 作为文化体系的意识形态

意识形态一词本身变得完全意识形态化，这也是现代知识史上的诸多小讽刺之一。一个原仅指一套政治倡议——可能略带学究气和不切实际，但肯定大有理想主义色彩，因而被某位名人，大概是拿破仑，称为社会浪漫曲——的概念，现在俨然变成了更为吓人的命题。《韦伯斯特辞典》称它是："自成一体的主张、理论，旨在构成一种政治—社会纲领，经常带有做作宣传的含意。例如'法西斯主义在德国被乔装以适应纳粹*意识形态*'"——一种可怕得多的主张。即使那些打着科学旗号，声称在中立意义上使用该词的著作，其用法也显然不无争议：例如，萨顿、哈里斯、凯森和托宾编写的《美国企业信条》，原是一本好书。但它在劝慰人们"听到自己的观点被描述成'意识形态'时，大可不必比莫里哀的著名主人公发现自己一生语不惊人时更为沮丧或感到委曲"之后，马上列举意识形态的主要特点为偏见、简单化、情绪化语言及迎合公众成见。[1]至少在对社会思想的作用有某种制度化的特别理解的共产主义阵营之外，没有人愿意自称意识形态专家或乐于被人如此称呼而不加抗议。眼下几乎四海流行且耳熟能详的玩笑说法是："我有社会哲学，你有政治

观点，他有意识形态。”

曼海姆(K. Mannheim)追溯了意识形态本身变成它所指涉的论题之一部分的历史过程。他指出：社会政治思想并非出于超然的冥思，而“总是与思想者的现实生活境况密不可分”。认识(或许只是承认)这一点，就意味着用庸俗的争权夺利去玷污这种自诩超然于争权夺利之上的思想。[2]但更具直接重要性的问题是：这种对自我指涉的关注是否会完全破坏它的科学功用？或者尽管有此指控，它仍能作为一种分析概念？在曼海姆那里，这一问题，即他所要建构的一种“与价值无涉的意识形态概念”，成了他全部著作的精要。但他这样干得越卖力气，就越被其模棱两可性所吞噬，以至于在他先行设定的逻辑驱使下，连他自己的观点也得就范于社会学分析。结果如众所周知，他只能以自己都不愿接受的伦理学和认识论上的相对主义作为结论。尽管后来对这一领域的研究更为立场鲜明或更具经验性，但都不得不启用一系列远非得心应手的方法论设置来逃离那个可谓曼海姆悖论的窘境(因为这正像阿基里斯与乌龟之谜一样，触及到了理性知识的根本)。[3]

如同芝诺悖论提出(或至少明确)了数学推理的有效性这一难解之题一样，曼海姆悖论针对社会学分析的客观性提出了难解之题。如果确有界限，那么意识形态在何处退隐而科学又从何处登场？这是社会学思想的斯芬克斯之谜，也是其论敌百试百验的武器。在严格遵循非个人化研究程序，在学者与日常关怀的制度化隔离及其对中立性的职业化承诺，以及在刻意培养对自我偏见的警觉和矫正的名义下，不偏不倚的主张一直受到推崇。但它也遭到否认：否认程序的非个人(及有效)性，否认隔离的牢固性，否认自我警觉的深刻和真切性。一位研究美国知识分子中的意识形态偏见的分析家最近不无苦恼地提出：“我意

识到很多读者会认为我的立场本身就是意识形态。"[4]他别的预言也许落空,但这一条的有效性无庸置疑。虽然人们一再宣称科学的社会学时代的到来,但对其存在的承认,即使在社会科学家当中也远非一致,而在意识形态研究中宣称客观性,其阻力比任何研究中都大。

在社会科学为自我做辩解的文献中,有几种阻力的来源被人反复列举。最常被提到的可能要算主题的价值负载性:无论目的如何单纯,人们也不愿意自己赋予重大道德意义的信仰被人不带感情地检验。如果他们是高度意识形态化的,就愈发不能相信以"利益无涉"的方法研究像社会和政治信念这类重大问题会不是一场学术骗局。经常被人提到的还有意识形态思想的内在不确定性——虽被表述为精致的符号之网,但其定义之模糊恰如其情绪之高亢;以及自马克思以来就被承认的事实,即意识形态经常把它的吁求隐藏在"科学社会学"的外衣下;还有知识分子既得利益阶层的防卫心理,他们把科学地探索思想的社会根源视为对自己地位的威胁。此外,如果这些都不成立,人们永远可以再次指出:社会学是一门年轻学科,它建立的时间尚短,还来不及达到为保持其在敏感领域里进行自由调查的权利所必须的坚实水准。这些论据无疑有一定道理。但人们经常没想到——这种奇怪的选择性忽略大可被不怀好意的人指责为意识形态——的是另一种可能:主要问题可能是社会科学自身内部还缺少概念上的精确性。意识形态对社会学分析的阻力如此之大,因为这种分析实际上根本不充分。它所用的理论架构也明显不完善。

本文试图证明事实正是如此。社会科学还没有发展出一套对意识形态真正不带价值评判的概念。这种失败与其归因于方法不规范,不如归因于理论太笨拙。笨拙主要表现为在研究意

识形态时，它把对象自身当成了实体——当成一套文化符号的有序体系——而不是把它从其社会和心理场景中辨析出来（我们的分析机制在这方面要有效得多）。因此，逃离曼海姆悖论的途径在于完善一种能更巧妙地处理意义的概念工具。直率地讲，我们需要更精确地把握自己的研究对象，否则我们会发现自己扮演的正是爪哇民间故事中的"傻小子"：他按母亲吩咐去找个不多嘴的媳妇，结果扛回来一具女尸。

二

当前支配社会科学的意识形态概念完全带有价值评判（因而具有贬意），这可以轻而易举地证实。沃尔纳·斯达克这样对我们讲：意识形态研究"处理的是一种脱离常轨的思维方式，意识形态化思想是……某种暧昧的，应该从我们头脑中克服或屏除的东西"。它与撒谎（有很大）不同。撒谎者至少还能清醒处世，而意识形态专家是愚人一个。"两者都与说假话有染。但撒谎者要愚弄的是别人的思想，而他自己的内心思想尚属正常，因为他自己清楚知道什么是真实；而醉心于意识形态的人则在自己的内心深处受到迷障。即使误导他人，他也是出于无意或无心。"[5]作为曼海姆的信徒，斯达克认为所有思想形态，究其本质，都受制于社会条件。但意识形态格外多出一条不幸之处：它在心理上被仇恨、欲望、焦虑或恐惧所"致残"（"扭曲"、"污染"、"愚弄"、"歪曲"、"蔽障"）。知识社会学研究追求和领悟真理的社会因素，及真理所难以避免地带有的这样或那样的存在性局限。但意识形态研究则完全是另外一种行业，它研究知识人迷误的原因：

> 我们试图说明，思想和信仰与现实之间可以通过两种方式接通：一种是接到现实的*事实*上，一种是接到这种现实，或对这种现实的反应，所引起的*追求*上。有第一种衔接时，我们看到思想在总体上是真实的；而存在第二种衔接时，我们面对的思想就只有在意外情况下才会真实。它极易被偏见一词的最宽泛的含义所败坏。前面一种类型堪称理论，后面一种则只能说是否理。或许人们也可以说前者是理性的，后者则染有情绪——前者是纯粹认知，后者是价值评判。借用西奥多·盖格(Theodor Geiger)的比喻……由社会事实决定的思想犹如一条清流，晶莹透澈；意识形态化的思想则如一条脏河，充斥着泥浆并被沿岸冲刷下来的秽物所污染。前者喝来有益身心，后者是必须远离的毒物。[6]

这话说得有些粗俗。但这种把“意识形态”一词的对象说成知识堕落的一种极端形式的做法，即使在那些更老练也肯定更深刻的政治和科学论争中，也很常见。例如爱德华·希尔斯在“意识形态与文明性”这篇富有创意的论文里为“意识形态世界观”所勾勒的肖像，无论怎样看，都比斯达克的描述更为灰暗。[7]它的表现“形式各异，每一种都自诩为独一无二”——意大利法西斯主义、德意志国家社会主义、俄罗斯布尔什维主义、法国和意大利共产主义、法兰西行动、不列颠法西斯联盟、“以及它们的美国远亲，夭折在婴儿期的‘麦卡锡主义’”。这种世界观“在19世纪和20世纪期间包围和入侵了西方国家的公共生活……威胁要取得普遍的支配权”。它的最主要构成部件是“那种信念，即认为政治的实行应该有一个整合的立场，一套压倒任何其他考虑的全面信仰”。如同它所支持的政治，它自身也是两元的，以纯洁的“我们”反对邪恶的“他们”，宣称不跟我走的人就是反

对我。它排外,因为它狐疑、攻击和致力于破坏现存政治制度。它教条,因为它宣称对政治真理的独家拥有并痛恨折衷。它专制,因为它要用它的理想形象来为整个社会和文化生活排序。它执着于未来,因为它致力于历史的乌托邦顶点,欲在其中实现这种排序。简言之,它不是任何儒雅的中产阶级(或温良的民主派人士)所乐于承认和愿意启齿的那种话语。

即使在以更纯粹的理念为首要关怀的较为抽象和理论化的层次上,我们也不难看到认为"意识形态"一词合当用于"观念僵化、百无一是"的观点的理念。例如,塔尔科特·帕森斯最近对曼海姆悖论的思考就把"意识形态的基本标准"定义为"偏离(社会)科学的客观性";"每当人们所相信的与可以科学地(证实为)正确的这两者之间出现差距时,意识形态问题就会出现。"[8]这里的"偏离"与"差距"属于两个总类。首先,如众所周知,社会科学由其所在社会的总体价值所形塑。它在所提问题的种类,在所要研究解决的具体问题等方面,都是有选择的。而意识形态则更要受制于进一步的、在认知上更为致命的"再次"选择性。它会强调社会现实的某些方面——例如被当前社会科学知识所揭示的那种现实——而忽略甚至压制其他方面。"因此,商业意识形态会极力夸张商人对国民福利的贡献而贬低科学家和专业人士的贡献。在'知识分子'的当前意识形态里,社会'强求一致的压力'的重要性被夸大,而个人自由的制度性要素则被忽视或被贬低。"其次,意识形态化的思想并不满足于如此过分的挑选,它还有意歪曲社会现实中那些甚至它自己已经承认了的方面,当我们将它主张的论点放在社会科学权威发现的背景下相对照时,这种歪曲会变得显而易见。"歪曲的标准定义是:其所作关于社会的陈述,可以用社会科学方法证实为肯定有误。或者说,经过挑选的陈述尽管在特定层次上为'真实',但不构成对全部

现有事实的完整叙述。"不管如何模糊，世人眼中总能看出在肯定有误与对全部现有事实的不完整叙述之间还是大有操作空间的。在这里，意识形态也是一条不小的脏河。

例子不难多举，因而也不必多举。更重要的问题是：这一负载极重的概念在社会科学的分析工具中正在起着什么作用。在自称冷血客观性的基础上，社会科学将其理论阐释推崇为"无歪曲"的，因而是对社会现实的规范视角。如果社会科学的批判力来源于它的利益无涉性，那么当对政治思想的分析被这种概念所支配时，它的批判力是否要打折扣？正如在"迷信"研究的旗号下研究宗教思想时，它应该（并且有时已经）有所折扣一样。

这个比喻离题并不远。例如，雷蒙德·艾伦（Raymond Aron）的《知识分子的鸦片》一书，就不仅是标题——这是对马克思那尖刻渎神命题的讽刺性回应——而且整个论调的语气（"政治神话"、"偶像崇拜史"、"神父与信徒"、"世俗教权主义"，如此等等）都使我们除了好战的无神论之外不会想起别的。[9]希尔斯将意识形态思想的极端病态——诸如纳粹主义说成常态的手法，是一种传统的老调重弹。这种传统把宗教法庭、文艺复兴时期教皇的个人堕落、宗教改革战争的野蛮或圣经发源地原教旨主义的蒙昧，说成是宗教信仰与行为的标准形态。帕森斯把意识形态与科学对照，定义其为认知缺陷的做法，其实质也与孔德派人士的作法相去不远。他们认为宗教对现实的领悟以不加批判的比喻为特征，而朴素的社会学，在屏除隐喻之后，能很快令其失效。我们大可像实证主义者等待宗教的终结一样长久地等待"意识形态"的终结。甚至这样解释也不为过：就像启蒙时代及以后好战的无神论是对当时宗教僵固、迫害和倾轧砰然暴发（以及对扩大的自然界知识）的真实恐惧的反应一样，社会科学对意识形态的敌视和好战作法也是对过去半个世纪的政治大浩劫

(以及对扩大的社会界知识)的相似反应。而且,如果这种解释成立,那么意识形态的命运也相去不远——它将孤立于社会思想的主流。[10]

也不能用将其定性为语义学问题的办法将此问题轻意打发掉。如果人们愿意,他们当然可以将"意识形态"一词的对象说成"有些暧昧"。历史中可能也不难找到这样做的先例。但如果这样设限,人们就将不能在写作关于美国商人、纽约"文人"知识分子、不列颠医疗协会成员、产业工会领导人或著名经济学家的意识形态的著作时,还指望这些著作的对象或对此有兴趣的读者认为这些著作是中立的。[11]讨论社会政治思想问题而用前面讲到的那些术语,从一开始就指控其为扭曲或等而下之,这种做法是本末倒置而自以为是。当然也可以说,干脆应该把"意识形态"一词从科学话语中屏弃,任其像"迷信"一词那样自生自灭。但是,既然眼下看来还没有任何别的词能取而代之,既然它在社会科学术语中至少已经部分地得到确立,我们最好还是努力地化害为利。[12]

三

工具里隐藏的毛病在使用时才会显现,有价值评判的意识形态概念的内在弱点也要在使用中才会暴露自己。特别是在对意识形态的社会来源和后果的研究中,它们暴露得更为充分。这是因为在此类研究中,这一概念被装配到一架高度发达的社会与人格系统分析的马达上,它的力量仅在于帮助强调一个事实,即文化(或曰符号系统)一方缺乏类似的力量。在调查意识形态思想(至少是那些"好"的思想)的社会和心理背景(contexts)时,处理背景的手法之精巧衬托出处理思想的手法之拙笨。整

个讨论笼罩在含糊其词的阴影中，即使最严格精密的方法论也不能驱除这个阴影。

目前对意识形态的社会决定因素的研究，主要有两种方法：利益理论(the interest theory)与张力理论(the stain theory)。[13]对于前者，意识形态是面具和武器；对于后者，意识形态是病症和处方。在利益理论中，意识形态主张被放在普遍争权夺利的背景中考察；在张力理论中，意识形态被看成矫正社会心理失衡的经年努力。前者视它为人们追求权势的工具；后者视它为逃离焦虑的通道。当然，由于它可以同时兼做两者——甚至打着一者的旗号来追求他者——所以这两种理论可能并不冲突。但由于张力理论(它针对利益理论遇到的经验性困难而兴起)较少简单，所以更为深刻；较少具体，所以更为全面。

利益理论的基本原理尽人皆知，因而不必多讲。作为马克思主义传统的发展和完善，它是当今芸芸众生的标准知识装备。这些人都对政治论争的核心命题了如指掌：谁输谁赢。无论过去和现在，利益理论的一大长处都是：通过强调思想体系宣扬者的动机，从而强调这些动机对于社会地位、特别是对社会阶级的依附，使文化的思想体系根植于社会结构的坚实基础之上。进而，利益理论指出，思想是武器，而将一种特别的现实看法——无论是本群体的、阶级的还是政党的看法——制度化的最佳途径，就是夺取政治权力并强制实施它，由此，它把政治思想与政治斗争紧密联系在一起。这些理论贡献是恒久的。即使利益理论的霸权今不如昔，那也不是因为它被证明是错误的，而主要是因为它的理论装置太过粗糙，不足以应付它所揭示出来的社会、心理与文化诸要素互动的极度复杂性。与牛顿力学的命运相似，它不是被后来的种种发展所排斥，而是被采纳吸收在后来的发展之中了。

利益理论的主要缺陷是其心理学太乏力而社会学太刚劲。由于缺少一种发达的动机分析，它经常被迫在两极之间摆荡：一极是狭隘和肤浅的功利主义，认为人都受到对自觉的个人利益的理性算计的驱使；另一极是较为开阔但同样肤浅的历史主义，它以刻意的隐晦说人们的思想在某种程度上"反映"、"表达"、"依据于"、"出自于"或"受制于"他们的社会承诺(social commitments)。在这种架构下，分析家面对的选择是，或者用根本难以置信的具体性暴露自己心理学知识的浅薄，或者通过大而化之的陈词滥调掩盖其根本不懂心理学理论的事实。有人争辩说，职业军人当然认为"(政府的)国内政策主要在作为保持和扩大军事设施的方式时才重要，(因为)那是他们的职业，是他们所受训练使然"。这种说法，连以头脑简单著称的军人头脑都不会信服。至于美国石油商"不太可能只是纯粹简单的石油商"，"因为利益所致"所以"他们也是政治人"的说法，其启发性就更像[茹尔丹(M. Jourdain)丰富的头脑想出的]如下理论：鸦片令你入睡的原因是它有催眠力。[14]

另一方面，把社会行动看成无休止的夺权斗争，则会导致一种过度的马基雅维里观点，即将意识形态看成狡猾伎俩的高级形式而最终忽略其更广泛却较少戏剧性的社会功能。社会是掩盖在原则冲突旗号下的利益冲突战场这一形象，转移了人们对意识形态担任的其他角色的注意：如厘定(或模糊)社会类别，固定(或扰乱)社会期待，维持(或违反)社会规范，强化(或削弱)社会一致，缓和(或加剧)社会紧张等。将意识形态贬斥为迷彩伪装下的武器能使意识形态分析充满好战气氛，但它也意味着缩小这种分析的知识能力，使之不能在技巧和策略的现实主义基础上进行。借用怀特海的一个比喻：利益理论的力度不过是对其狭隘性的奖赏。

如同“利益”具有两可性——它同时是心理学和社会学概念，既指一个或一群个体感受到的利益，又指个体或群体活动于其中的机会的客观结构——一样，“张力”也有两可性。它既指个人的紧张状态，又指社会的失序状况。两者的区别在于，“张力”理论中的动机背景与社会结构场景，以及两者之间的关系，都得到更为系统的描述。事实上，正是发达的个人体系概念（源于弗洛伊德）从一个方面，社会体系概念（源于杜尔干）从另一个方面的延伸，以及这两者之间相互渗透的方式，即帕森斯的增饰，才把利益理论转型成张力理论。[15]

张力理论的出发点是一个明确和清晰的理念：即社会的内在不整合式。没有哪种社会安排能完全成功地应付其必须面对的功能问题。它们都被一系列无解的二律背反所困扰：自由与政治秩序、稳定与变迁、效率与人道、精确性与灵活性，如此等等。不连续性存在于社会不同层面——经济、政体、家庭等——中的不同规范之间。社会不同层面内部的目标也大相径庭：例如企业的强调利润与强调产量，大学的强调知识扩充与知识传授。美国社会学近年对企业领班、工作的妻子、艺术家、政治家进行大量研究的文献表明，人们在角色期待上也存在矛盾。社会磨擦像机械磨擦一样无所不在——并且不可消除。

在个体人格层面上，社会磨擦或社会张力表现为心理张力，它是欲望冲突、古典情调和即兴发生的防卫心理难以避免的不良整合体系。集体层次上被视为结构性不协调的东西，在个体感受中就是个人不安全感，因为社会的不完美与性格冲突正是在社会行动者的经历中汇集并相互加剧。但与此同时，社会和个人两者——尽管有各种缺点，还是结成了一个有机的体系，而不仅仅是各种制度的堆积或不同动机的凑合。这说明其所包容的社会心理紧张也自成体系。社会互动衍生出的焦虑也有它们

自己的形态和秩序。至少在现代世界里,多数人过的生活是模式化的挣扎。

因此,意识形态思想被视为对这种挣扎的(某种)反应:"意识形态是对社会角色模式化紧张的一种模式化反作用。"[16]它向由社会失衡导致的情感波动提供一条"象征的发泄口"。可以想见,至少在抽象形式上,由于波动在承担一定角色或占据一定社会地位的所有人或多数人当中是共同的,所以意识形态对波动的反应也倾向于相似。这种共同性又因人们设想特定文化、阶层或职业种类的成员具有"基本人格结构"上的相似性而得到加强。这里的模型不是好战而是有益身心:意识形态是一种病态(萨顿等人将其与咬指甲、酗酒、身心变态和怪癖相提并论),因而需要诊治。"张力这一概念本身不是对意识形态的解释。它只是人们为了做出解释而找寻的那类因素的一个抽象标签。"[17]

但无论医学诊断或社会学诊断都不仅是对有关张力的识别。如果把症候的表现看作某种机制,那么人们理解症候的动机就不只是出于原因论,而是出于目的论。无论多么徒劳,人们都想对造成波动的症候加以处置。经常用到的解释概有四大类型:发泄型、道义型、团结型、辩护型。"发泄型解释"指的是较为勉强的安全阀或曰替罪羊理论。紧张的情绪通过向象征性的敌人("犹太人"、"大企业"、"赤色分子"等等)发泄而得以排除。这种解释像它的名称一样简单化。但无可否认,通过提供合法的敌对(或与此相对的热爱)对象,意识形态多少能缓解作为政府小职员、街头短工或城镇小业主的苦恼。"道义型解释"指的是意识形态帮助个人(或群体)克服长期紧张的能力。它或者否认紧张的存在,或者以更高的价值名义使紧张合法化。小业主通过反复重申自己对美国制度公正性的无限信心,受冷落的艺术

家通过把失败归因于自己在俗世上对尊严标准的坚持，都能把工作继续干下去。意识形态弥合现实状况与个人理想状况之间的情绪鸿沟，从而保证各种角色的扮演者把他们在绝望和冷漠中可能放弃的角色扮演下去。“团结型解释”指的是意识形态把社会群体或阶层网罗成一个整体的能量。它的存在相当普遍。无论劳工运动、企业集团或医疗行业的团结统一，都明显建立在很高程度的共同意识形态导向上。没有弥满于南方社会并充满南方情绪的流行象征，南方就不成其为南方。最后，“辩护型解释”是指意识形态（和意识形态者）的行动，无论多么偏颇或含混，表达的都不过是驱动它们的紧张，并要引起公众对这种紧张的注意。“意识形态者向公众陈述大社会中的问题。在这些问题上表明立场并‘将它们提上’意识形态市场的‘法庭’。”[18]虽然意识形态辩护者（与律师活动大同小异）在很大程度上是模糊而不是澄清有关问题的真实本质，但他们至少使人注意到问题的存在，并且通过把问题极端化而使人们更难继续忽视问题的存在。没有马克思主义者的攻击，劳工改革不会形成；没有黑人民族主义者，非殖民进程不会有意加速。

然而，正是在这里，在考察意识形态的社会和心理角色而不是其决定要素时，张力理论本身开始力不从心。它与利益理论相比显示出的卓越洞见也烟消云散。总之，对于意识形态关注源泉的精确定位没有导致对其后果的分辨。与此相反，它的分析变得散漫而且含糊。真实无疑的意识形成后果本身看来几乎成了偶然，成了某种基本为非理性的，近乎产生于歪打正着过程的意外产品。恰如一个人脚尖踢在石头上，痛极之中无意喊了声“哎哟”，因而发泄了愤怒，表示了不快，并从自己的声音中得到了安慰。或者如同在地铁里被车祸耽搁，情急中无意地骂了一声“他妈的”，同时听到别人也这样诅咒，于是对一同被耽搁的

人油然而生亲情一样。

当然，这类缺陷在多数社会科学的功能分析法中都很常见：由特定一组力量所形塑的一种行为模式通过貌似通达其实神秘的巧合而造成了与这些力量基本无关的结局。一群原始人满怀诚意地出发祈雨，结果强化了群体的社会团结；一个选区政客本来只想保持或捞取政治资本，结果却成了未同化的移民群体与无人情味的政府官僚机构之间的调停人。一位意识形态专家本来只想散布不满情绪，结果发现他在描述中表达的异己力量，恰恰起到了维系引起他不满的那种体制的长期合法性的作用。

潜在功能这一概念，经常被用来掩饰事情的这种歪打正着状态。但它只是指明了现象（其现实性本无疑问）而没有做出解释。其净结果是，功能分析——不仅是对意识形态的功能分析——仍然是不可救药的模棱两可。小官僚的反犹太主义可能确实使他因为每日向他认为比自己低能的上司讨好而积压下来的怒火有所发泄。但它也完全可能通过提供另一些他更不能接受的潜在内容而使他怒火更旺。遭人忽视的艺术家固然可以用奉行古典艺术规范来为自己在公众中的失败辩解，但这辩解同样可以加剧他所处环境的可能性与他对显示度的要求之间的鸿沟，以至于使他觉得不值得把游戏继续玩下去。意识形态领会上的共同性可以把人团结起来，但如马克思主义派系史所表明的，它也可以提供一套词汇工具，使人们更加精细地辨析他们的内部差别。意识形态者的冲击可以引起公众对社会问题的注意，但它挟带的狂热也足以排除理性地解决问题的任何可能性。当然，张力理论对所有这些可能性都有所注意。其实，它更倾向于强调这些消极而不是积极的结果和可能性。它认为意识形态不过是别无良策时的一种权宜之计——就像咬指甲一样。但主要之点是：尽管张力理论在挖掘意识形态关怀的动机方面细致

人微，但它在分析这种关怀的后果方面仍然粗疏、动摇和含糊其词。它在诊断上令人信服，但在功能上大谬不然。

造成这种弱点的原因是，张力理论——利益理论亦然——在理解符号形成过程方面除了最粗糙的概念之外，实在是一无所有。它大谈情绪在"寻找一个符号的发泄口"或"依附于适当的符号"，而对这套把戏的真实运作所知甚少。意识形态的原因与后果之间的联系显得偶然，因为联系的要素——符号形成的自动过程——实际上被悄然放过。利益理论和张力理论都直接从来源分析跳跃到后果分析，而没有把意识形态当作互动符号的体系——当作相互作用的意义模式——来认真考察。论题当然已被提出，在内容分析家中，它们甚至得到计数。但这种指涉是为了阐释，不是与其他论题也不是与任何语义学理论建立联系，而是或者回到其所要反映的效果，或者跳跃到其所要扭曲的社会现实。结果，意识形态到底如何使情绪变成了意义并使之在社会上流行这一问题被一种粗陋的装置弄得短了路。它把特定的符号与特定的张力（或利益）相提并论，使得前者衍生出后者这一事实看上去不过是老生常谈，至少是弗洛伊德和马克思主义以后的老生常谈。如果分析家技巧娴熟，这也接近实情。[19]但这样一来，两者间的联系就没有得到解释而只有一种演绎。对于这种模糊和未经检验的情绪化概念而言，引起意识形态态度的社会心理压力与使这类态度得以公开存在的复杂符号结构之间关系的性质，确实是过分地复杂而难以理解了。

四

这种联系中的最重要一点是：虽然社会科学理论的主流一直深受过去150年来每一种主要学术运动——马克思主义、达

尔文主义、功利主义、理想主义、弗洛伊德主义、实证主义、操作主义——的影响，并试图从任何重要领域——从生态学、动物学和比较心理学到运筹学、控制论和统计学——中获得方法论的更新，但除了很少的例外，它基本没有被近来最重要的一个思潮——即建立一门肯尼思·伯克所谓的"符号行动"的独立科学的努力——所触及。[20]看来，无论是像皮尔斯、维特根斯坦、卡西尔、朗格、赖尔或莫里斯这样的哲学家，还是像科尔里奇(Coleridge)、艾略特(Eliot)、伯克、恩普森(Empson)、布莱克默尔(Blackmur)、布鲁克斯(Brooks)或奥尔巴赫(Auerbach)这样的文学批评家，都没有在社会科学分析的总体模式上留下任何值得称道的影响。[21]除了几位大胆的(因而也是大纲性的)语言学家——一位沃尔夫(Whorf)或一位萨丕尔(Sapir)——之外，符号如何象征，它们如何传导意义的问题基本没人予以注意。内科医生兼小说家沃尔克·珀西曾写到："令人困窘的事实是，今天还不存在一门*像样的*关于符号行为的自然经验科学……萨皮尔关于缺少一门符号行为的自然科学的温和抱怨，以及我们对这门科学的需求在今天比在30年前更为明显和真切。"[22]

正是由于缺少这样一种理论，特别是缺少任何可以在其中处理比喻性语言的分析架构，使得社会学家把意识形态看成有意为之的痛苦叫喊。由于对隐喻、比喻、讽刺、歧义、双关、悖论、夸张、韵调和我们无奈地称之为"风格"的其他因素的操作全无概念，甚至在多数情况下，对于这些设计把个人态度形塑为公共形态的任何重要性不予承认，社会学家就缺少用以构建更敏锐分析力的程式的象征资源。在各门艺术建立"扭曲"的认知力量与哲学贬斥一种最富感情的意义理论的同时，社会科学家们否定前者而拥抱后者。因此，它们用简单否认其为问题的方式避开解释意识形态主张之含义的问题也就不足为奇。[23]

为了说明我的意思，让我举个例子。我希望它本身之微不足道既能防止人怀疑我对有关政治论题的实质有任何隐晦的关注，更重要地，又能说清我的论点：即我们发展出的，用于分析文化的较高级方面——例如诗学——的概念，也适用于较低级的方面，而不会以任何方式模糊两者之间巨大的质的差别。在讨论意识形态定义的认知缺陷时，萨顿等人用了一个例子，说明意识形态者倾向于过于简单化地看待有组织的劳工，把塔夫托—哈特利法案称为"奴隶劳工法"的做法：

> 意识形态倾向于简单明了，甚至在简单性和明了性对于所涉及的论题有失公道时仍是如此。意识形态图画使用明快线条和黑白对照。意识形态者以漫画家的方式夸张和调侃。与此形成对照的是，对社会现象的科学定义往往是模糊不清的。在近年的劳工意识形态中，塔夫托——哈特利法案一直是"奴隶劳工法"。公平而论，这个标签与该法案不符。对这一法案的任何不带偏见的评价，都应分别考虑它的诸多条款。用任何价值标准，即使用工会本身的价值衡量，对这个法案的评判结论也会是复杂的。但复杂的评判不是意识形态的内容。它们太过复杂和模糊。意识形态必须把该法案作为一个整体来分类，作为一个符号来动员工人、投票者和立法者的行动。[24]

且不说一套社会现象的意识形态形成必然比同一套现象的科学形成更为"简单"是否在事实上真实这一纯粹经验的问题，这一论点对于一方面是工会领袖，一方面是"工人、投票者和立法者"的思想过程也有一种奇怪的贬抑——甚至可以说是"过分简单化"——的看法。我们很难相信那些编造或散布这一口号

的人自己会相信或指望任何别人去相信那部法律真会(或真要)把美国工人贬低到奴隶的地位,或者相信公众中对这条口号感兴趣的人会作此想。然而,正是这种对他人心态的单调看法使得社会科学家对于符号的任何效力只能作出两种都不充分的阐释:它或者欺骗不知内情者(根据利益理论),或者煽动头脑单纯者(根据张力理论)。至于它实际上可以从其把握、形成和交流那些逃过古板科学语言的社会事实的能力中汲取力量,它可以传导比其文字表述更为复杂的意义,则甚至没有得到考虑。归根结底,"奴隶劳工法"可能不是个标签而是个比喻。

更精确地讲,它看来是个隐喻,或至少想是一个隐喻。虽然看来极少有社会科学家从中读出很多含意,但人们现在大都同意隐喻在文献中使用广泛,且具有"一种力量。通过它,语言,甚至使用很少的词汇就能包含数以百万计的事物"。[25]当然,在隐喻里,存在着意义的分层。其中一个层次上感受到的不协调会在另一个层次上产生意义的注入。正如珀西指出的,隐喻使哲学家(事实上他还可以加上科学家)最感麻烦的特点是它"有误":"它把彼事物声称为此事物。"更糟糕的是,它最"有误"时反而最有效。[26]隐喻的力量来自于它象征性地压迫进一个统一概念框架中的不协调意义之间的相互作用,以及这种压迫在克服此种语义张力不可避免地对任何必须领悟它的人所造成的心理阻力方面的成功。当其生效时,隐喻把一种假的认同(例如将共和党的劳工政策认同为布尔什维克的劳工政策)转换成一种精妙的比喻;当其哑火时,它不过是一种奢侈。

事实上,对大多数人来说,"奴隶劳工法"的比喻就很像是一种哑火(因此从来没有达到"作为一个符号来动员工人、投票者和立法者的行动"的效力)。这一点是明显的,而且正是因为它的这一失败,而不是它自以为是的简单明了,使它看来不过是一

幅卡通画。用法律禁止商店关门的保守国会形象与西伯利亚集中营之间的语义紧张显然太大，无法塞进一个单独的概念里，至少不能以标语口号这样粗糙的时髦设计来实现这一点。除了对（或许有的）几个热情人士外，这一比喻没有出现；假的认同还是假的。但即使在这样一个初级层次上，失败也不是不可避免。尽管谢尔曼（Sherman）的名言"战争是地狱"也是一个最简单的评判，也没有科学含义在内，但即使萨顿及其同行也可能不会认为它是一种夸张或漫画。

然而，比评估这两种比喻的适当性更为重要的事实是：因为它们所要相互激发的意义最终植根于社会，所以这种企图的成败就不仅与所用的风格机制的力量有关，而且与与张力理论集中关注的那些要素紧密相关。冷战的紧张，对新近从残酷的生存竞争中涌现出来的劳工运动的惧怕，以及新政自由主义在其20年支配之后所受到的失宠威胁，这些都既为"奴隶劳工"这一比喻的出现，又——当其被证明不能形成一种足以服人的比喻时——为它的流产奠定了社会心理舞台。1934年用"战争是创造之父和文化之母"这一家喻户晓的隐喻作为其《国防基本理论与加强国防建议》开场白的日本军国主义者，无疑会认为谢尔曼的名言不足凭信。[27]谢尔曼对他们的说法也不能苟同。日本人是在一个古老的民族里磨刀霍霍地准备一场帝国主义战争以寻求其在现代世界中的空间。谢尔曼则是在一个尚未实现且被内部仇恨撕裂的民族里艰难地从事一场内战。因此，与社会的、心理的和文化的场景相偏离的不是真实，而是我们为把握真实而并不同样有效地努力建构的符号。正如日本人后来认识到的：无论他们表述事实时用的方式如何宏伟，战争*确是*地狱而*不是*文化之母。

知识社会学应该称为意义社会学。因为由社会所决定的不

是感知的性质而是感知的工具载体。亨利曾言:在一个喝(不加奶油的——译者)黑咖啡的社区里,用"你是我咖啡中的奶油"来夸奖一个姑娘会造成完全错误的印象。同理,如果一头熊的杂食性特点被看得比粗笨这一特点更重要,那么称一个人是头"老熊"就不是说他很粗笨,而是说他兴味广泛。[28]或者,再引述伯克的一个例子:因为日本人在提到亲密朋友之死的时候要面带笑容,所以它在美国英语中的语义学(行为和词语)对等说法就不是"他笑着",而是"他苦着脸"。只有这样转述,我们才是"把被日本接受的一种用法翻译成相应的被西方接受的一种用法"。[29]离意识形态领域再近些,萨丕尔曾指出,一个委员会的主席身分具有我们赋予它的象征力量。这是因为我们认为"管理功能在某种程度上规定某人比那些被指导的人地位更高些";"如果人们感到管理功能不过是一些符号的自动作用,那么我们一个委员会的主席身分就会被认为不过是一种僵固的符号,而当前被感觉到的其中的特定价值会在事后消失。"[30]这个案例与"奴隶劳工法"没什么两样。如果出于任何理由,强制劳动营在美国关于苏联的形象中所起的作用不再突出,那么被消解的也不是这个符号的真切性,而是它本身的含义,它那非真即假的内容。因此,人们将必须以另外某种方式来把握"塔夫托—哈特利法案是对有组织劳工的致命威胁"这一论点。

简言之,在像"奴隶劳工法"这样的意识形态比喻与产生这种比喻的美国生活的现实这两者中间,存在着一种微妙的互动。像"扭曲"、"选择性"或"过度简单"这样的概念在表述它时都无能为力。[31]不仅其比喻的语义学结构比其表面形象复杂得多,而且对那个结构的分析更迫使人去追寻它与社会现实之间多层面的推理联系。结果,最后的画面是一幅相互陌生的多重意义的完形。这些意义相互作用,才衍生出既有表达力又有修辞魅

力的最终符号。这种相互作用自身是个社会过程，一种不是处于“头脑中”而是处于“人们一起说话，给事物命名，发表不同意见并在一定程度上相互理解”的公共世界。[32]研究符号行动是与研究小群体、官僚体制或变换中的美国妇女角色一样的社会学学科。只是它还大大地有待发展。

五

我们说社会心理张力“表现在”符号形态中时，到底是指什么意思？多数意识形态研究者都没能提出这个问题。因此，提出它就能很快地把我们引入深水区。事实上，它将把我们引入某种非传统而且明显是悖论的理论：即人类思想的本质是一种公共活动，而不是——至少从根本上讲不是——一种私人活动。[33]这种理论的细节在这里不能追溯太远，也不能征引很大量的证据来支持它。但如果想从难以捉摸的符号世界和语义过程返回（明显地）更为坚实的情绪和制度的世界，如果要以一定的详尽性来追寻文化、人格与社会体系之间相互渗透的方式，我们就必须至少描绘出它的总体轮廓。

关于从外部认识思想（即思想外在，thought *en plein air* ——译者）的这类方法的定义主张——根据加兰特（Galanter）和格斯登哈伯（Gerstenhaber），我们可以称之为“非本质理论”——是：思想由符号体系的构建和操控组成。而符号体系构成其他体系（如物理的、有机的、社会的和心理的体系等等）的模型，并在此过程中构成了——以及，在有利的场合下，在人们期待这些体系动作的方式中——（如我们所说）“理解”结构的方式。[34]思考、概念化、程式化、领会、理解、知道你心里有什么，这些都不是在头脑里莫明其妙地发生的，而是符号化模型的状态和过程与更

为广阔的真实世界的状态和过程的匹配：

> 想象思维不多不少是在构建一个环境形象，比环境更迅速地运用模型，预料环境将和模型一样起作用……解决一个问题的第一步，在于构建一个[环境的]"相对特征"的模型或形象。可以从许多事物构建这些模型，包括身体的器官组织，通过人、纸和笔，或者真正的人造品。一个模型一旦被构建起来，可以在各种假想条件和限制因素作用下操作。于是，生物体就能够"观察"这些操作的结果，把它们投射到环境中，使预测成为可能。根据这个观点，一位航空工程师在风洞里操作一种新的飞机模型时，他在思维。当一个司机用手指沿着地图上的一条线比划时，他在思维；手指成为汽车相应特征的模型，地图成为道路的模型。这种外部模型常被用在对复杂[环境]进行的思考中。用于隐蔽思维的形象，以必须用来构成模型的生物体的物理—化学事件为存在条件。[35]

这种观点当然不否认意识：它界定了意识。正如珀西所言，每一种意识概念，一种认知行动，一次与客体（或事件、行动及情绪）的匹配，都以将其置入一个适当的符号背景下为特征：

> 只讲人意识到什么是不够的；人还意识到什么是什么。在格式塔的理解（一只小鸡能像人一样感知杰斯特罗效应[36]）与在其符号载体下的把握之间存在着不同。在我盯着房间时，我能意识到一系列几乎是毫不费力的*匹配*行动：即看见一个物体并知道它是什么。如果我的目光落在一件不熟悉的东西上，我立刻感到匹配的名称有所缺失了。我

问[那件东西]是什么——一个异常神秘的问题。[37]

缺失的是什么和所问的是什么,都是一种可用的符号模型,为的是用它来包摄那件"不熟悉的东西"并以此将之转为熟悉:

> 如果我在一定的距离外看见一个物体而又不太认识它,我会把它,实实在在地把它当成一个不同东西的系列,每件都会随着我离得更近而由于不适合标准被排除,直到有一件被实证地肯定。田野里的一小片阳光可能会被我实在地看成一只兔子。这种看法比我猜它可能是一只兔子走得更远。不,因为感知上的格式塔是这样解释的,实际上被打上了兔子本质的烙印:我甚至可能发誓认为它确是一只兔子。离得更近时,阳光的模式变得足以使我放弃原先的兔子模型。但兔子模型消失后,我又有了另一种模型:那是个纸袋,如此等等。但最为重要的是:即使到了最后,那"正确"答案的领会也很像那些不正确的答案一样处在过渡位置上。它也是个模型,一种匹配,一种比附。让我们顺便记住,尽管它是正确的,尽管它被所有的标志所证实,它的掩盖作用仍然像它的揭示作用一样有效。当我把一只陌生的鸟辨认成一只麻雀时,我会倾向于按适当程式来处理那只鸟:它只是一只麻雀。[38]

尽管这些不同的例子都有些智力游戏的味道,我们还是可以把思维的外在理论延伸到人类心理的情感方面。[39]如同一张道路图把物理的地点转换成由标号的路线连接和标定的距离分开的"地名",从而使我们能从所在的地方到想去的地方一样,一首诗歌,例如霍普金斯(Hopkins)的"Felix Randle",通过语言中包

含的煽情力量而提供一种关于英年早逝的情绪后果的符号模型。如果我们像受道路图的影响一样受到感染，它就把我们的生理感受转换成了情绪和态度，并使我们对这样的悲剧的反应从“盲目”变成“自觉”。宗教的主要仪式，如弥撒、朝觐或狂欢舞会，都是感受特定神力的符号模型(这里是更多地以行动而不是言词的形式)。它通过不断表演而在参加者中造成一种献身的情绪。当然，由于我们通常称为“认知”的多数动作都处于辨识兔子而不是风洞操作的层次上，所以，多数通常被称为“表述”的东西都更多地由从大众文化而不是从高级艺术或正式宗教仪式中抽取的模型来作中介(当然，认知与表述这两分法通常被夸大而且其解释几乎普遍有误)。但这里的要点是，与对我们环境中的物体、事件、结构、过程等等的分辨相比，“语气”、“态度”、“情绪”等等的发展、维持和解体，并不更像“发生在我们不能访问的意识流中的莫明其妙的过程”。这里，我们也是在“描述人们……实施他们的主要是公共行为部分的方法”。[40]

尽管有其他不同之处，所谓认知的和所谓表达的符号或符号体系这两者至少有一点共同之处：它们都是人类生活借以形成模式的外在资源，是用于感知、理解、判断和操控世界的超个人机制。宗教的、哲学的、美学的、科学的和意识形态的模式都是“程序”。它们为社会和心理过程的组织提供一种模版或蓝图，恰如遗传机制为有机体过程的组织提供的模版：

> 这些思考定义了我们看待心理学和社会科学中的“归纳主义”的方式。我们暂时做出区别的层次[有机体、人格、社会体系、文化]……是……组织和控制的层次。比这更低的层次“规定”、因而在某种意义上“决定”它们进入的结构，正如一座建筑的稳定性取决于建造它时所用材料的属性。

但建筑材料的物理属性不决定建筑的*规划*。这是另一个序列，既*组织*序列的要素。而组织又控制着不同材料之间的*关系*，以及这些材料在建筑中被使用的*方式*，通过这些方式，组织构成一种特定类型的有序体系。从这个系列向下"俯视"，我们总能调查和发现一个组织的高层序列赖以发挥功能的一组"条件"。所以说，心理学功能依赖的是一组极度复杂的现存心理学条件。只要适当地理解和评价，在下一个高层次上组织起来的体系中，这些条件总是过程的真正决定因素。然而，我们还可以向上"仰视"这个系列。从这个方向上，我们看到"结构"、组织模式、意义模式、"程式"，等等。这些都是我们集中注意力的那一层次上的系统组织的焦点。[41]

这些符号模版之所以必要，是因为——如同人们经常所讲——人类行为具有内在的极度可塑性。这种行为不是严格地而只是很广泛地受到基因程序或模型，即信息的内在来源的控制，如果说有任何有效形式的话，这种行为必须在很大程度上受到外在信息来源的控制。鸟类没有风洞能学会飞行，低等动物至死拥有的任何反应能力都在很大程度上是内在的并由生理来体现。[42]人的内在反应能力的极度抽象性、开放性和变异性意味着其行为所采取的特定模式主要受文化而不是受遗传模版的指引。遗传构成总体的心理和生理架构，而架构中精确的活动顺序却要由文化来组织。作为一种制造工具、会笑或会撒谎的动物，人还是一种不完全，或者更准确地说，要靠自我完善的动物。作为自我实现的行动主体，他为建构符号模型，从自己的抽象能力中创造出定义自身的具体能力。或者说，最终回到我们的主题上来，正是通过建构意识形态即社会秩序的图式图像，人

才不知是祸是福地使自己成了政治动物。

进一步讲,各类文化符号体系都是信息的外在来源,是用于组织社会和心理过程的不同模版。它们在这些过程缺失它们所含有的特殊类别的信息的情况下,在行为、思想或感情的制度化向导微弱或缺席时出面发挥最关键的作用。人们正是在情感或地貌陌生的地方才需要诗歌和道路图。

意识形态也是如此。在各种政体坚实地镶嵌在埃德蒙·伯克(Edmund Burke)所说的"古代观念和生活规则"的黄金组合里时,任何明确意义上的意识形态作用都微不足道。在这类真正传统的政治体系里,参与者们像(用上伯克的另一句短语)感情天然的人一样行动。他们在情感和智慧两方面受到引导,按照不加疑问的成见判断和活动。这些成见使他们从来不会"在作决定的关头犹豫、怀疑、困惑或举棋不定"。但是,在伯克所指控的法国大革命时期,以及事实上在伯克作为可能是他的国家最伟大的意识形态专家而指控的动荡的英国,这些空洞的观念和生活规则遇到问题时,对系统意识形态程式的探索,无论是为了增强它还是为了取代它,都会勃然而兴。意识形态的功能就是通过提供权威性并有意义的概念,通过提供有说服力并可实在把握的形象,使某种自动的政治成为可能。[43]事实上,只有到了政治体系开始摆脱既成传统的密切控制之际,即一方面摆脱宗教和哲学信条的直接而细致的指引,另一方面摆脱传统道德观不加质疑的戒律,真正的意识形态才会首次出面作主。[44]一个自治政体的区分,往往也意味着一个鲜明独特的政治行动的文化模型的区分。这是因为对于提供满足这个政治体系的导向要求而言,旧的、特点模糊的模型已经太笼统或太具体。它们或者以超验的意义劝诱政体的政治行为,或者用惯习判断的空洞现实主义束缚来压抑它的政治想象。正是在一个社会最普遍的文

化导向和最脚踏实地的“实用”导向都不足以提供政治过程的满意形象的时候，作为社会政治的意义和态度来源的意识形态才变得格外重要。

在某种意义上，这样陈述只是以另一种方式说意识形态是对张力的反应。但现在除了社会和心理的张力之外，我们也把文化包括在内。正是失去导向，即人们因为缺少可用的模型而在所处环境中理解民权世界和自己的责任时无能为力，才是意识形态得以兴起的最直接原因。一个不同的政体的出现（或不同政见在这样一个政体内部的发展）可能而且通常会带来严重的社会失序和心理紧张。同时，它还带来概念混淆，因为先前政治秩序的既成形象现在变得脱离实际或被搞得声名狼藉。法国大革命——至少在其发生之际——之所以变成人类历史上各种极端意识形态——“进步的”和“反动的”都一样——的最大温床，并不是因为当时的个人不安全或社会不平衡比先前的许多时期更为深刻和普遍——当然它们也足够深刻和普遍，而是因为先前政治生活的组织原则，即王权神圣的原则，已经被摧毁。[45]正是社会心理张力的交互影响，加之缺少说明这种紧张的意义的手段，使得两者相互激荡，终于造就了系统性（政治的、道德的或经济的）意识形态的兴起。

反之，也正是意识形态试图把本来不可理解的社会形势变得有意义，试图将其解释得足以在其架构内进行有意义的行动，才既能说明意识形态的高度象征性，又能说明它何以一旦被接受，就会扭住接受它的人不放。如同隐喻通过拓宽语义范围而延伸语言的使用，使之表达它本来不能——或至少从字面上还不能——表达的意义一样，意识形态里不同意义的正面冲撞——讽刺、夸张、夸大反题间的对立——也提供一种新的符号架构。该架构把因为政治生活转型而出现的千奇百怪的“陌生

事物"匹配在一起——如同在异国他乡的一次旅行。无论意识形态还会是什么——无名恐惧的投射、别有用心的伪装、群体团结的庸俗表达,它们最为鲜明的特点是问题重重的社会现实的地图和创造集体良心的母体。至于在具体情况下,这张地图是否精确,或者集体良心是否可信,那就是智者见智、仁者见仁的另一个问题了。人们毕竟难以对纳粹主义与犹太复国主义,对麦卡锡的民族主义与丘吉尔的民族主义,对种族隔离的辩护者与反对者作出相同的回答。

六

虽然意识形态的酵母理所当然地在现代社会中广为扩散,但它目前最显眼的家园还是落在亚洲、非洲和拉丁美洲某些地区新生(或再次新生)的各个国家。这是因为——无论是否为共产主义国家,正是这些国家正在迈出远离孝道与格言的传统政治的第一步。独立的获得、原有统治阶级的垮台、立法的公众化、公共管理的理性化、现代精英的崛起、文字和大众通讯的普及、加上没有经验的新政府并非情愿地被抛进连老牌参与者都莫明其妙的变幻莫测的国际秩序之中,这些都造成一种普遍的迷失感。面对这种迷失,原有的权威、责任和民政目标显得极度乏力。因此,寻求一种新的符号框架——无论其形式为民族主义、马克思主义、自由主义、民粹主义、种族主义、恺撒主义、折衷主义或其他种种重建的传统主义(或者最常见的前述种种主义的不同组合)——借以对政治难题进行排序、思考和做出反应,就达到了前所未有的强烈程度。

强烈——但又犹豫不定。这些新兴国家在很大程度上还在探索可用的政治概念而没有抓住它们。在每一个国家,至少在

每一个非共产主义国家,其后果都是不确定。不仅在每个历史过程结局的意义上不确定,甚至连对更为广泛和抽象的总方向的估量都极难做出。从感知上讲,一切都在动。下面一段话出自奢华政治诗人拉马丁之手。他描写的是19世纪的法国。将其用于这些新兴国家,可能比用于当年垂死的法国七月王朝更为恰当:

> 这些时代是动乱的时代。各种意见争鸣;各种政党杂陈;新观念的语言还未出世;没有什么比给自己作出一个在宗教、哲学和政治上都完美的定义更为困难。你感觉,你知道,你活着,而且在有必要时,你为自己的事业而死,但你无以名之。给事物和给人分类是这个时代的难题……这世界的分类目录乱成一团。[46]

当今世界上没有一个地方比印度尼西亚更适用于这段评论。那里的整个政治过程深陷在意识形态符号的泥沼中。每一方都企图——而至今又都没能——清理共和国的分类目录,为自己的事业命名,为其政体提供意义和目标。这是一个在混乱中开头又狂乱地修订自己的国家,一个绝望地寻求政治秩序的国家。而这秩序恰同海市蜃楼,你越急于接近,它就退逝得越快。在这一切挫折中,只有一句拯救口号:"革命尚未完成!"情况确实如此。但这只是因为没有人知道,即使那些以最大声音呼喊自己知道的人也不知道,究竟应该从何处入手才能完成它。[47]

传统的印度尼西亚最为高度发达的政府概念是那些为第4和第5世纪印度化国家的建立提供基础的概念。这些概念即使在这些国家先被伊斯兰化,继而又在很大程度上被荷兰殖民政

府所替代或辖制之后，仍然以某种变形或削弱的形式存在。这些概念中最重要的是一种可以称之为示范中心的理论。它认为王都(更准确地讲是王廷)既是超自然秩序的小宇宙——“尺度上缩小了的宇宙……形象”，又是政治秩序的物质体现。[48]王都不仅是国家的心脏、发动机或中枢，它*就是*国家。

在印度化时期，国王的城堡基本囊括了整个城镇。作为一个按照印度玄学观念建造的方形“天城”，它的作用远不止于权力中心。它是存在的本体形状的纲要性范式。它的中心是神王(一位印度神祇的转世化身)。王座是须弥山即神座的象征。城里的建筑、道路、城墙，甚至从仪式上讲，国王的妻子和随员都围绕着他而按照四种神风的方向在他的四周排列。不仅国王本人，而且他的仪式、他的衮袍、他的王宫、他的城堡都被赋予神奇魅力的含义。城堡和城堡的生命是王国的实力所在。任何人(经常通过在野外长期坐定而获得适当的精神地位)夺取了城堡就夺取了整个帝国和官府的神力，也就替代了不再神圣的国王。[49]

因此，早期的政体本不是如此团结一体的领土单元。它不过是一些朝向共同城市中心的村落集群。每一个这样的中心都与其他中心争权夺势。地区或偶尔跨地区霸权扩张的任何程度，都不在于单一国王统治广大区域内的系统管理组织，而在于国王发动和运用打击力量洗劫对方王都的各种能力。据信，这些能力实质上建立于宗教——即神秘——的基础上。即使这种模式有些领土因素，那也是环绕各种城邦的王都而放射的宗教—军事力量的一重重同心圆，恰如从转播塔上发出的无线电波。一个村落离城镇越近，王廷对那个村落的经济和文化影响越大。反之，王廷——祭司、工匠、贵族和国王——的发展越大，它作为宇宙秩序的缩影的真实性、它的军事力量、它外向扩张力

的有效同心圆的范围也就越大。精神优越与政治卓越交汇在一起。神力与行政影响力汇成的单一溪流从国王那里向外和向下流淌,经过他手下的各层人员和从属于他的任何小王室,最终在农民大众的精神和政治积淀中存留。各层人都有一套政治组织的复制概念。由王都生活微缩折射出的超自然秩序以越远越弱的方式依次在整个农村地区得到反映,形成对这个永恒超世王国的一套渐远渐模糊的复制等级。这类体系通过提供一套有形可见的完美样板而以宫廷的行政、军事和仪式组织的图标来排列周围的世界。[50]

伊斯兰教的到来在一定程度上削弱了印度教的传统,特别是在环绕爪哇海的沿岸贸易王国。但宫廷文化仍然得到保持,只是上面覆盖和混合了一些伊斯兰的符号和观念,并处于族群上更多样化,对古典秩序较少敬畏的市民大众之中。19世纪中叶和20世纪前叶稳步发展的荷兰行政控制进一步限制了原有传统。但是,因为官僚体制的低层官员几乎全部继续由印度尼西亚先前的上层人士充任,所以即使到那时,跨村落的政治秩序还是传统性的。摄政王或地方政府不仅仍然是这个政体的轴心,而且还是它的体现。对于这个政体,多数村民都还只是观众而不是演员。

这就是革命以后的共和派印度尼西亚精英所继承的传统。这并不是说示范中心理论原封未动,就像柏拉图式的原型一样在印尼历史的永恒之中流布。如同社会整体一样,它也在进化和发展,最终在总的气质上变得可能更多因循旧习而又更少宗教性。这也不是说外国观念,欧洲议会主义、马克思主义、伊斯兰道德主义,如此等等,没有在印尼的政治思想中发生实质性影响。例如,我们实在不能说现代印度尼西亚的民族主义只不过是新瓶里的旧酒。简单的事实是:尽管有从作为名望和权力聚

集的中心，轮番提供众人景仰和向敌对中心发起军事征讨的众望所归的中心到作为有系统组织的民族群团的形象转换，尽管有这些变化和影响，但从古典政体到现代政体的概念转换仍未彻底完成。事实上，这一过程被阻滞并在某种程度上被逆转。

无可置疑的是，这种文化失败在日益增长并最终吞没了革命以来的印尼政治的意识形态喧嚣中显而易见。苏加诺总统著名的五项原则即潘查希拉(Pantjasila)概念是借古典传统的比喻性延伸——实质上是隐喻地再造传统——来构建新的符号架构，以便用它来赋予新生的共和政体以形式和意义的最突出努力。它最初出现在日本占领末期的一次公开讲演中。[51]借助于套路固定和戒律可计数的印度教传统——诸如三宝、四谛、八正道、成功统治的二十个条件，如此等等——它由旨在形成独立的印度尼西亚"神圣"的意识形态基础的五项原则组成。像所有的好宪法一样，五项原则简短、含糊和无可挑剔地崇高，它们是："民族主义"、"人道主义"、"民主"、"社会福利"和(复数的)一神教。最后，这些被漫不经心地镶嵌在中世纪框架中的现代概念，实际上明确地认同于当地农民的一个概念：*gotong rorong*。它的字面意义是"集体承担重负"，比喻义是"全体对全体的利益忠贞"。这样，示范国家的"大传统"、当代的民族主义信条与村民的"小传统"就被整合成一个光彩照人的形象。[52]

导致这个独创设置失败的原因多而复杂。只有很少几条——例如与苏加诺的世俗主义难以协调的伊斯兰教政治概念在特定人群中的力量——是纯文化的。五项原则利用小宇宙—大宇宙的奇想和传统印度尼西亚思想的诸神统合论，企图把印尼内部伊斯兰教与基督教、士绅与农夫、民族主义与共产主义、商业与农业、爪哇人与"外岛"群体的政治利益兼容并包于一体，从而把旧的复制模式再造进一个现代宪法结构之中。在这个模

式里，各式各样的趋势都在强调该信条的这一点或那一点，因而不得不在行政和政党斗争的每个层次上寻找暂时妥协。这一努力并不像人们有时描绘的那样完全无效或在常识上荒诞不经。五项原则崇拜（这是后来人们对它的说法，还附有仪式和注解）确实一度提供了一种灵活的意识形态场景，而议会制度和民主气氛亦从中缓慢但坚实地在地方和国家层次上形成。但是，退化的经济形势，与殖民母国无望的病态关系，一个（原则上）颠覆性的专制政党的迅速发展，伊斯兰原教旨主义的复兴，领导人不能（或不愿）用发达的知识性或技术性技巧求得群众支持，经济上的无知，管理上的无能，以及能够（甚至过分热心于）求得支持的那些人的个人缺点，很快把宗派之争推进了使整个模式瓦解的深渊。到了1957年宪法大会时，五项原则已经从求同的语言蜕变成了伤人的恶语。每个宗派都更多地用它表达其与其他宗派的势不两立，而不是它题中应有并经各派同意的游戏规则，从而使宪法大会、意识形态多元主义和宪法民主土崩瓦解。[53]

取而代之的是一种类似于旧示范中心的模式。只是它现在更依赖说教而不是依赖对宗教和传统的自觉，更多地以平均主义和社会进步的口号而不是等级制和贵族炫耀的方式表达。一方面，在苏加诺总统著名的“有指导的民主”理论和再次引进1945年革命（即权威）宪法的号召下，出现了意识形态统一化（其间不同的思潮——特别是穆斯林现代主义和民主社会主义——被简单地宣布非法而遭镇压）并以加速的步伐兜售艳丽符号，好像制造政府工作陌生形式的努力受到挫折，因而不得不进行一场把新风气吹进旧生活的绝望尝试。另一方面，军队政治作用的增长提供了传统图画的另一半——惘吓的——内容。虽然只是支撑机构而不是行政或管理实体，但军队拥有对整个与政治有关的机构的否决权：从总统人选到民事部门乃至政党

和新闻机构。

就像先前的五项原则一样，它的修订（或更新）形式也是由苏加诺在一次重要讲话中发表。讲话的场合是1959年独立节（8月17日），题目是："我们革命的重新发现"。后来，这个讲话由他配上由"最高顾问委员会"，即他的个人智囊团所作的事后阐述，以"共和国政治声明"的形式颁布为法令：

> 因此出现了对印度尼西亚革命的基础、目标和责任的种种疑问，涉及范围包括印度尼西亚革命的社会力量，其性质、未来与敌人等，还有它的总纲领，涉及经济、社会、心理、文化和安全等领域。1960年早期，那个受欢迎的讲话的主要信息被陈述为五种观念：1945年宪法、印尼的社会主义道路、有指导的民主、有指导的经济、印度尼西亚人格。这些观念的第一个字母放在一起是USDEK，再把政治声明（Political Manifesto）缩写为"Manipol"，该新法令就叫"Manipol-USDEK"（尤斯迪克政治声明）。[54]

如同先前的五项原则一样，尤斯迪克政治声明的政治秩序形象在感受到意见争鸣、政党杂陈、时代混乱的人民中迅速收到反响：

> 许多人被这样的思想所吸引，即印尼首先迫切需要的是有正确思想状态、正确精神和真正献身爱国的人。"返回我们自己的国民性格"对于很多想从现代性的挑战前退缩的人，对于那些相信当前的政治领导，但又感到印尼的现代化不像印度和马来亚等国那样快的人都很有吸引力。对于印尼的一些群团成员，特别是对于很多爪哇人来讲，总统在

阐述尤斯迪克政治声明时所提出的各种复杂纲领中有着真正的意义。它解释了当前历史阶段的特别意义和使命。[但]尤斯迪克政治声明的最大魅力可能还在于一个简单事实,即它许诺要给人一种 *pegangan*——一种值得抓住不放的东西。他们与其说是被这个"可抓的东西"的内容所吸引,不如说是被总统在人们痛苦地感到缺少目的性的时候提出了一个目的这件事实所吸引。价值和认知模式在流动并在冲突,人们急切需要寻找关于政治作用的教条化和图式化的解释。[55]

就在总统及其助手差不多全力投身于"神秘感的创造和再创造"之际,军队却因这些神秘感不能产生预期效果和对手起而要求领导权而忙于平息无数的抗议、阴谋、兵变和叛乱。[56]军队虽曾参与民政方面的一些工作,包括没收荷兰企业财产,甚至参加(非议会的)内阁,但因为它缺乏训练、内部团结或导向感,所以它不能在细节上或以任何有效方式接管有关政府管理、规划和组织的任务。结果,这些任务不是没有履行就是履行得极不充分,而超地方的政体即民族国家则越来越收缩到其传统的领地——首都雅加达,以及在中央军队威胁下保持极低限度忠诚的一些半独立的纳贡城镇。

这种振兴旧示范宫廷政治的企图能否持久还大有疑问。它已经因无力应付与治理现代国家有关的技术和管理难题而严重捉襟见肘。从五项原则时期迟疑不决、外强中干和功能不良的议会向尤斯迪克时期魅力总统与鹰犬军队联盟的退却,不仅远远没有挽回印度尼西亚向苏加诺所谓的"寂灭的深渊"滑落,可能还加速了它。看来不可避免的问题是,等到这种意识形态瓦解之后,什么样的意识形态架构将继之而出现?或者说,即使有

可能出现的话，一种更能满足印度尼西亚当前需要和未来雄心的政治秩序概念将从何出现？这还真是难说。

印度尼西亚的问题不纯粹，甚至不主要是意识形态问题，它们也不会——与太多印尼人的想象不同——随着政治上的人心变化而烟消云散。混乱实际上更普遍，在很大程度上可以说，不能创造一种用以形成现代政体的概念框架这件事本身就是这个国家及其人民所经历的巨大社会和心理紧张的反映。事情不光是*显得*纷乱，它们就是纷乱，而且不能仅靠理论去理清这种纷乱。解除这种纷乱需要行政技巧、技术知识、个人勇气和决断、无限的耐心和宽容、巨大的自我牺牲、基本不可腐蚀的公共良心，还需要一种（近乎不可能的）最最实际意义上的好运气。无论多么美妙的意识形态方案都不能替代这些因素中的任何一个。而事实上，在这些因素缺乏时，意识形态只能堕落成掩盖失败的烟幕、拖延绝望的苟且、遮掩现实的面具，而不是揭示现实的描述。面对巨大的人口问题，异乎寻常的伦理、地理和地区多样性，危在旦夕的经济，训练有素人才的严重缺乏，令人伤心的大众贫困以及普遍存在且无从排解的社会不满，即使没有意识形态上的搅局，印度尼西亚的社会难题也几乎无法解决。苏加诺总统声称看在眼里的深渊其实是真的。

然而，与此同时，印度尼西亚（或者，我想象任何新生国家）完全不靠意识形态引导而穿越这片问题之林也是不可能的。[57] 寻求（甚至更重要地，*运用*）技能和知识的动机，支持必要的耐心和决断的情感弹性，以及坚持自我牺牲和抗拒腐蚀的道德力量，都要有所由来，例如来自基于强制性的社会现实形象的对公共目的的某种预见。诚然，这些品质可能不出现，目前滑向复兴的非理性主义和不加节制的幻想可能持续，下一个意识形态面相可能比当前这一个离革命为之顽强奋斗的理想更其遥远，印度

尼西亚可能继续像巴格霍特(Bagehot)所讲的法国那样,是一个使别人获利丰厚而自己所得甚少的实验场所,或者其最终结果可能是邪恶的专制和无度的狂热。但是,无论事态朝哪条路向发展,决定性的力量将不会全然是社会的或心理的,而会有一部分是文化的——即概念性的。铸造一个足以分析这种三维过程的理论架构是科学的意识形态研究的使命——一项尚待开始的使命。

七

> 各种批判性和想象性作品是对产生于形势又由形势提出的问题的答案。它们不仅是答案,而且是*策略性*的答案,*独具特色*的答案。由于特色与策略不同,就像一个人用"感谢上帝"的语调说出的"yes"与用隐含着"哎呀"的语调说出的"yes"之不同。所以我建议在"策略"与"形势"之间作一种初步的工作性区分。这样,我们认为……任何批判性或想象性的作品的形成……都是为了估量形势而采取的各种不同策略。这些策略给形势以度量,给结构及其突出成分以命名,而命名的方式又包含着对命名对象的态度。
>
> 这种观点丝毫不意味着要把我们典当给个人的或历史的主观主义。各种形势是真切的;用于应付它们的策略内容是公众可理解的,只要形势在不同的个体之间,或在不同的历史阶段之间有所重叠,这些策略就有普遍的相关性。
>
> 肯尼思·伯克:《文学形式之哲学》

因为科学和意识形态都是批判和想象的"作品"(即符号性的结构),所以要取得对于它们之间的明显差别和它们相互间关

系的性质的客观形式的有效把握，可能更应该从各具风格的策略出发，而不能从对两种思想形式的比较认识论或价值论地位的神经质关注入手。正像科学的宗教研究不应该从宗教对主题事物的实质性宣称是否合法之类不必要的问题入手一样，科学的意识形态研究也不应该从这类问题入手。应付曼海姆悖论，以及其他任何悖论的最好方式，就是重新形成自己的理论方法来超越它，以此来避免一开始就埋头沿着看来容易走的前人论点的老路走下去，结果又折回原地。

科学与作为文化体系的意识形态的差异之处，应该从它们为度量其分别表述的形势所采用符号的类别中去追寻。科学给形势结构命名的方式在于其所含态度与利益无涉。其风格是谨严、简练和坚定的分析性。通过避开最有效地包含道德情感的语义学设计，它追求最大化的知识清晰性。但意识形态给形势命名的方式则在于其所含态度是涉入性的。它的风格是修饰、生动和刻意的发人联想。通过科学避之唯恐不远的语义学设计而使道德情感客体化，它追求激起行动。两者都关心带来问题的形势的定义并都是对缺乏所需信息的感觉的反应。但它们对信息的需求迥然有异，即使两者所处形势相同时亦是如此。意识形态者作为社会科学家并不比社会科学家作为意识形态者更为蹩脚。两者所做的是——或至少他们应该是——两条线的工作。这两条线是如此不同，以至于用一者的活动去衡量另一者的目标不仅鲜有所得而且徒添混乱。[58]

科学是文化的诊断性、鉴别性维度；而意识形态是辩护性、辩解性维度——它指“文化中那个积极关心建立和防护信仰与价值模式的部分”。[59]因此，两者有某种自然的冲突倾向是不言自明的。然而，认为冲突不可避免，认为（社会）科学发现必然会削弱意识形态所要防护和提倡的信仰和价值的正当性，则是一

种最可质疑的假设。对某种形势既批判又辩护的态度(其实际出现的频率固然是个经验性问题)不仅不是措词上的内在矛盾,反而是知识老练达到一定层次的标志。我们记起一个故事,或许算个政治笑话:说的是丘吉尔在作完他给被封锁的英国打气的著名演说(即"我们将在海滩上打,我们将在着陆地点打,我们将在田野和街道上打,我们将在山丘上打……")之后,转身对助手耳语到:"我们还得用汽水瓶子砸他们脑袋,因为我们没有枪了。"

所以说,意识形态里的社会辞令的质量既不证明它对自己依赖的社会心理现实的看法为假,也不证明它的蛊惑力来源于人们信奉的东西与——今日或有朝一日——可以从科学上证明为真的东西之间的任何龃龉。显而易见,它确实可能在某种自我中心的幻想狂热中脱离事实。甚至可以说,在深植于总体社会结构中的自由科学或与之竞争的意识形态对之进行批判时,它有这样做的强烈倾向。然而,不管病态对于澄清正常功能多么有趣(以及它们在经验上多么司空见惯),它们作为意识形态的原型都有误导性。虽然丘吉尔的演说幸而没有受到考验,但如果到了那个地步,不列颠看来完全有可能真的在海滩、着陆地点、街道和山丘上,甚至真用汽水瓶子来战斗。这是因为丘吉尔精确地概括了他的同胞们的心绪,而且在这样做时,他把这种心绪动员起来,形成一种公共拥有物,一种社会事实,而不再是一组既不联贯又不现实的私人情感。即使道德上龌龊的意识形态表述也可以最深刻地抓住一个民族或一个群体的心绪。当希特勒将其国人的魔力般的自恨自怨表述和比喻为莫明其妙地堕落的犹太人形象时,他并不是在扭曲德国人的良心。他只是在将其客体化,把普遍存在的个人神经症转换成强大的社会力量。

尽管科学与意识形态是不同行业,但它们并非相互无关。

意识形态固然对社会条件和方向做经验性的断言，对之进行评价是科学的本行（如果科学知识缺席，就只有靠常识）。科学面对意识形态时的社会功能是先去理解它们：它们是什么，如何运作，导致它们兴起的原因；然后是批判它们，迫使它们与现实相协调（但不一定是投降）。一种生动传统即对社会问题进行科学分析的传统的存在，是防止意识形态极端主义的最有效保证。它可以为政治想象力的运行和荣誉提供无比可靠的实证知识来源。它还不是此类控制中唯一的一个。如同前述，由其他有力群体倡导的竞争性意识形态在社会上的存在，至少有同样的重要性，就像在自由政治体制里梦想绝对权力是明显的痴人说梦，又像在稳定的社会条件下，传统的期待不会持久受挫，传统观念也不会完全退出竞争。由于默然执着于自己的观点而不妥协，它反而可能是最百折不挠的。

注　释：

[1] F. X. Sutton, S. E. Harris, C, Kaysen, and J. Tobin, *The American Business Creed* (Cambridge, Mass., 1956), pp.3-6.

[2] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harvest ed. (New York, n.d.), pp.59-83; see also R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York, 1949), pp. 217-220.

[3] 这是芝诺悖论之一。他设想如果阿基里斯与乌龟赛跑而乌龟先行，那么尽管阿基里斯善跑，他也不再能追上乌龟。这是因为每当他到达乌龟所在位置，乌龟必然又向前爬动。——译者

[4] W. White, *Beyond Conformity* (New York), 1961), p.211.

[5] Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (London, 1958), p.48.

[6] 同上，pp.90-91。斜体为原文所有。曼海姆著作有类似的见解，但他按"总

体的"与"特殊的"形式来给意识形态分类,见 *Ideology and Utopia*, pp.55-59。

[7] E. Shils, "Ideology and Civility": On the Politics of the Intellectual," *The Sewanee Review* 66 (1958):450-480.

[8] T. Parsons, "An Approach to the Sociology of Knowledge," *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Milan and Stressa, 1959), pp,.25-49.斜体为原文所有。

[9] R. Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York, 1962).

[10] 由于这里有被误解的严重可能,我希望通过做出如下说明来使我的批评被归因于技术而不是政治。我自己的一般意识形态(我愿意这样直说)立场与艾伦、希尔斯、帕森斯等人大同小异。我也同意他们对于一种文明、中庸和不呈强的政治的吁求。还应指出,要求一种无价值评判的意识形态概念并不等于要求无价值评判的意识形态,正象要求无价值评判的宗教概念仅意味着宗教相对论一样。

[11] Sutton, et al., *American Business Creed*; White, *Beyond Conformity*; H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association* (Stanford, 1960); C. Wright Mills, *The New Men of Power* (New York, 1948); J. Schumpeter, "Science and Ideology," *American Economic Review* 39 (1949): 345-359.

[12] 事实上,已经出现其他一些术语来表示"意识形态"一词所指的总体现象,其中包括柏拉图的"高尚谎言",索雷尔的"神话"以及帕累托的"衍生之物"。但它们都没有取得比"意识形态"一词更大的技术中立性。参见 H. D. Lasswell, "The Language of Power," In Lasswell, N. Leites, and Associates, *Language of Politics* (New York, 1949), pp.3-19.

[13] Sutton, et al., *American Bdsiness Creed*, pp.11-12, 303-310.

[14] 引语见于近期最突出的利益理论家,C. Wright Mills, *The Cause of World War Three* (New York, 1958), pp,.54, 65.

[15] 总体图式请见 Parsons, *The Social System* (New York, 1951),特别是第 1 和第 7 章。张力理论的最充分发展见于 Sutton et al., *American Business Creed*,特别是第 15 章。

[16] Sutton, et al., *American Business Creed*, pp.307-308.

[17] Parsons, "An Approach".

[18] White, *Beyond Conformity*, p.204.

[19] 把这类并列绝技表演得最好的杰作,可能是:Nathan Leites: *A Study of Bolshevism* (New York, 1953)。

[20] K. Burke, *The Philosophy of Literary Form*, *Studies in Symbolic Action* (baton Rouge, 1941).在下面的讨论中,我用的"符号"是广义的,即在作为任何物理、社会或文化行动及客体的理解工具的意义上使用它。在这种观点下,"5"和"十字架"都是符号,有关阐述请见 S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4th ed. (Cambridge, Mass., 1960), pp.60-66)。

[21] 对于文化批评传统的概括性总结见于S.E. Hyman, *The Armed Vision* (New York, 1958)以及 R.Welleck & A. Warren, *Theory of Literature*, 2nd ed.(New York,1958)。对于哲学上的更为多样化的发展还没有类似的总结。但 C.S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne & P. Weiss, 3 vols. (Cambridge, Mass., 1931 – 1958); E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Foremen*, 3 vols. (Berlin, 1923-1929); C.W. Morris, *Signs*, *Language and Behavior* (Englewood Cliffs, N.J., 1944);L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953)等,都是很有启发的著作。

[22] W. Percy, "*The Symbolic Structure of Interpersonal Process*," *Psychiatry* 24 (1961):39-52.斜体为原有。这里指的是 Sapir 的"The Status of Linguistics as a Science",初版于 1929 年,重印于 D. Mandlebaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir* (Berkeley and Los Angeles, 1949), pp.160-166.

[23] 虽然受到其将权力作为政治的精华和实质的偏执看法的影响,但拉斯维尔(Lasswell)与人合著的《语言与政治》一书第 20 – 39 页的 "Style in the Language of Politics"一文却部分地构成本文苛求的例外。还应指出,下文讨论中为简明起见而强调词语的符号性,这并不意在否认形体、剧场和其他非语言方式——制服、舞台灯光和军乐队——在意识形态思想中的重要性。

[24] Sutton, et al., *American Business Creed*, pp.4-5.

[25] 近年一份极好的评论见于 P. Henle, ed., *Language*, *Thought and Culture* (Ann Arbor, 1958), p.173-195)。引文转引自 Langer, *Philosophy*, p.117.

[26] W. Percey, "Metaphor ad Mistake," *The Swanee Review*, 66(1958):79-99.

[27] 引自 J. Crowley, "Japanese Army Factionalism in the Early 1930s", *The Journal of Asian Studies* 21 (1958):309-326.

[28] Henle, *Language, Thought and Culture*, pp.4-5.

[29] K. Burke, *Countersatatement* (Chicago, 1957), p.149.

[30] Sapir, "Status of Linguistics," p.568.

[31] 当然,隐喻不仅是意识形态所能汲取的唯一风格源泉。暗喻("我所能奉献的只有热血、热汗和热泪"),夸张("千年帝国"),曲隐("我将回返"(再生—译者)),提喻("华尔街"),反差("铁幕"),人格化("持着匕首的手将其刺入其邻人的后背"),以及经典修辞家如此费心收集和小心分类的所有其他比喻,都曾被再三地使用。同样的情况还有句法上的对比、倒装和重复,音韵上的韵律、节奏和头韵,文学上的讽刺、委婉和嘲讽。同理,意识形态也不是非用比喻不可。它的主体由很平实,甚至直截了当的文字表述构成。除了有一种明显的老生常谈或强词夺理的倾向外,这些都很难与正常的科学陈述相区分:"迄今存在的社会历史是一部阶级斗争的历史","整个欧洲的道德建立在适用于牧群的基础上",如此等等。作为文化体系,其发展超过了标语口号阶段的意识形态含有相关意义的复杂结构,相关意义是指构成它的语义学机制。在这些表述中,一个孤立隐喻的双层意义组织不过是一种软弱的表述。

[32] Percy, "Symbolic Structure".

[33] G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

[34] E. Galanter and M. Gerstenhaber, "On Thought: The Extrinsic Theory," *Psychol. Rev.* 63(1956): 218-227.

[35] 同上。我在第 85 – 86 页已经引过这一深刻的段落,旨在将思维的外在理论放置在最近的进化、脑神经和文化人类学的新发现的场景中。

[36] Jastrow effect,应指初生动物自动追踪移动物体的本能。——译者

[37] W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity," *Journal of Philosophy* 55 (1958):631-641.

[38] 同上。

[39] S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953).

[40] 引自 Ryle, *Concept of Mind*, p.51.

[41] T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Ac-

tion," in *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch (New York, 1959), vol.3. 斜体为原文所有。试比较："为了说明这种选择性，有必要设想酶的结构在某种方式上与基因的结构相关。将这一观点作逻辑延伸，我们得出的结论是：基因是酶的分子表象，或者说是蓝图。基因的功能是作为酶体结构的情报来源。看来很明显的是，一种酶，即一种含有几百种氨基酸单元以一种特殊的独特的顺序首尾相联的巨大蛋白质分子的合成，要求有某种形式的模型或指令。这些指令必须表达特定物种的特点，必须在代际间自动传递，同时它们必须稳定而又容有进化变异的能力。目前所知唯一能够完成这种功能的实体就是基因。我们有很多理由相信它传递了信息，用的是作为模型或模板的方式。"N. H. Horowitz, "the Gene," *Scientific American*, February 1956, p.85.

[42] 考虑到近年对动物习得能力的分析，这种观点可能有点过于大胆。但下述命题看来完全成立：即有一种更开放、更少受内在指令的决定性控制的总体趋势伴随着动物由低等向高等的进化。参见上文第3章，第78－84页。

[43] 当然，除了具体的政治意识形态外，还有道德、经济、甚至美学的意识形态。但因为任何在社会上显眼的意识形态都很难不带有政治含义，所以从这个多少有些狭窄的焦点上看待这一问题可能也无可厚非。在任何情况下，这些针对政治意识形态而发展出的论点在应用到非政治意识形态上时都同样有效。例如，一篇分析道德意识形态的文章在用语上就与本文十分接近。见 A. L. Green, "The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders," *The Journal of Social Issues* 17(1961): 13-25.

[44] 当然，这与伯克或德梅斯特尔(De Maistre)所说的此类意识形态可能召唤旧习俗复兴或重振宗教霸权亦不矛盾。人们只有在意识形态的信用受到质疑时才会为复兴传统呼唤。即使呼吁成功，他们带来或复活的也不是天真的传统主义，而是意识形态的传统化。这与旧传统完全是两码事。参见 Mannheim, "Conservative Thought," in his *Essays On Sociology and Social Psychology* (New York, 1953), especially pp.94-98.

[45] 当然还有必要记住：这一原则早在国王路易十六之前已经被摧毁。对继位原则而言，他只是仪式的牺牲品。"当[Saint-Just]宣称：'判决被告[路易十六]因之可能被处死的原则，就是判决社会据以审判他的原则得以

生存'时,他表明正是哲学家们要杀死国王:国王必须以社会契约的名义而死。"参见 A. Camus, *The Rebel* (new York, 1958), p.114.

[46] Alphonse de Lamartine, "Declaration of Principles," *in Introduction to Contemporary Civilization in the West, A Source Book* (New York, 1946), 2:328-333.

[47] 以下非常简略也必然是一面之词的讨论建立在我自己的研究基础上,因而只代表我个人的观点。但我也较多地引用了 Herbert Feith 著作里的事实材料。特别是 The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia (New York, 1962)和"Dynamics of Guided Democracy," in *Indonesia*, ed. R. McVey (New Haven, 1963), pp.309-409。关于我的解释所赖以进行的通盘性文化分析,见 C. Geertz, *The Religion of Java* (New York, 1960)。

[48] R. Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia," *Far Eastern Quarterly* 2 (1942):15-30.

[49] 同上。

[50] 以下诗文是这种比较之一例:"亚哇(爪哇)大地好比王子统治的城池。供人居住的千百宫室好比皇室仆人的庄园围绕着皇宫府地。异域诸岛好比良田万倾,幸福静谧。森林大山好比花园,处处有神的足迹,处处无忧无虑。"Canto 17, stanza 3 of the "Nagara-Kertagama",14 世纪宫廷史诗,英译文据 Th. Piegeaud, *Java In the 14th Century* (The Hague, 1960), 3:21。在爪哇,*nagara* 一词仍然不加区别地指"宫殿"、"王城"、"国政"(state)、"国家"(country)或"政府",有时甚至指文明。

[51] 对于五项原则讲演的描述,请见 G. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952), pp.122-127.

[52] 引语来自五项原则讲演,出处同上注,第 126 页。

[53] 不幸的是至今还没有翻译的大会会议录,这将构成对于现有新国家意识形态冲突的最完整和最有教益的记录。见 *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Kongsituante*, 3 vols. (n.p.[Djakarta?], n.d.[1958?]).

[54] Feith, "Dynamics of Guided Democracy," p.367. 关于实施"Manipol-USDEK 主义"的一个生动、只是略为耸人听闻的描述见于 W. Hanna, *Bung Karno's Indonesia* (New York, 1961)。

[55] Feith, "Dynamics of Guided Democracy," pp.367-368. *Pegang* 的字面意思是"抓握",因此 *pegangan* 就是"可抓的东西"。

[56] 同上。

[57] 用与我们相似的思路对意识形态在非洲一个新生民族国家中的作用的分析，请见 L.A. Fallers, "Ideology and Culture in Uganda Nationalism," *American Anthropologist* 63 (1961):677-686。一项对于"青春期"国家经历全面的意识形态构建过程而取得较大成功的杰出研究案例见于 B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1961)，特别是第 10 章。

[58] 然而，这并不是说这两类活动在实践中不能一起进行，就像我们不能说一个人不能把一只鸟画得既在鸟类学上真又在审美学上美一样。马克思当然就是个杰出的例子。但要看最近成功地综合科学分析与意识形态辩论的例子，请见 E. Shils, *The Torment of Secrecy* (New York, 1956)。然而，多数想把这两类事情混起来做的人都将异常不开心。

[59] Fallers, "Ideology and Culture". 被防护的信仰和价值模式当然既可以是那些社会上的从属群，也可以是社会上的支配群。同理，这里的"辩解"也可以是替改革和革命说话。

（陈小秋　译）

9 革命之后:新兴国家民族主义的命运

从1945到1968年,有66个"国家"(在此加引号是为了尊重事实)从殖民统治下获得政治独立。如果不把越南战争(这是一个似是而非的事件)算在内,最后一次伟大的民族解放就应是1962年夏阿尔及利亚民族解放运动的胜利了。尽管显然还会出现其他一些冲突,例如在葡属非洲领土,但第三世界诸族反对西方统治的伟大革命,基本上结束了。革命在政治、道德和社会方面造成的后果是复杂的,但是不管怎样,从刚果到圭亚那的帝国主义统治地区,目前至少在形式上都自由了。[1]

如果我们想到几乎所有的独立运动都宣扬人民的统治、经济的快速增长、社会平等、文化的再生、民族的至上性、尤其是西方统治的结束,我们就不会奇怪真正的民族独立运动会越来越少了。并非什么都没有发生,也不是尚未进入新时代。相反,人们已经进入那个时代,现在需要在这个时代里生活,而不是仅仅想象它,而这又不可避免地成为一个令人灰心丧气的经历。

这种阴郁情绪的迹象到处可见:对革命斗争的要人以及戏剧佳品的怀旧;对党派政治、议会制度、官僚政治、新兴军人、职员阶级、地方政府的失望;前途不定、令人厌倦的意识形态、无序暴力的逐步扩大;尤其是人们开始领悟到,事情比表面上看到的还要复杂,那些曾经被看作不过是殖民统治的反映并且会随着它的消失而消失的社会、经济和政治问题,其根源并不肤浅。从

哲理上说，在现实主义与愤世嫉俗、慎重与淡漠、成熟与失望之间，可能鸿沟巨大；但从社会现实看，它们之间的界线却又总是非常狭小。而且在当下的大多数新兴国家中，这些界线已经狭小到几乎消失的地步。

在这种当然是复杂的情绪背后，是后殖民社会生活的现实。民族解放运动的神圣领袖不是去世（甘地、尼赫鲁、苏加诺、恩克鲁玛、穆罕默德五世、吴努、真纳、本·贝拉、凯塔、阿奇克韦、纳赛尔、班达拉奈克），被较少自信的继承人或较少戏剧性的将军所代替，就是沦落到区区一国首脑（肯雅塔、尼雷尔、布尔吉巴、李光耀、赛古·杜尔、卡斯特罗）。曾经寄托在几个非凡领袖身上的获得政治解救的近似千禧年运动（near-millennial）的希望，现在不仅扩散到大量的显然不那么非凡的人物身上，而且这些希望本身也变得淡化。魅力领袖显然可以（不管他们的其他缺陷是什么）做到的对社会能量的巨大凝聚作用，随着这些魅力领袖的消失而消失。一代预言式解放者在过去10年间的去世，几乎与他们出现在30、40、50年代一样，在这些国家的历史上都是重大事件（即便并不那么富于戏剧性）。无疑，到处都有新的领导人出现，有些还会对世界带来重大影响。但是，除非共产主义的起义浪潮席卷第三世界（现在还几乎没有什么迹象），推出一大批切·格瓦拉（Che Guevaras），就不会马上再出现万隆会议盛世间的那些群星荟萃的成功的革命英雄。在一个时期内，新兴国家将处于平庸统治者的领导之下。

除了领导人的魅力下降，还形成了稳定的白领贵族阶层，美国社会学家喜欢称之为“新中产阶级”，而法国人则比较直截了当地称之为领导阶级；他们包围了而且在许多地方吞没了领导阶层。正如几乎所有地方的殖民统治倾向于将那些在殖民统治来到之时恰好具有社会支配地位的人，改造成为一个官员和监

工特权集团一样，几乎所有地方的独立倾向于将那些在独立来到之时恰好具有社会支配地位（并且响应独立精神）的人，改造成为类似（尽管大一些）的集团。在一些情况下，新精英和旧精英之间的阶级连续性是巨大的，在另一些情况下，就不那么大；确定精英阶层的组成，是革命时期和紧接革命后时期的主要内部政治斗争。但是，除了妥协派、新贵或介于两者之间的什么阶层，形势的大局在相当程度上已经确定，曾一度看来如此敞开的流动渠道，现在对于多数人来说，显然并非完全如此通畅。随着政治领导层滑落到"常态"（或至少看上去如此），社会分层体系也不例外。

确实，社会作为一个整体，也是如此。由几乎在所有地区对殖民主义的进攻造成的对于群众性的、明确的和不可抗拒的运动的意识，让全体人们行动起来的鼓动，虽然没有完全消失，但也极大地削弱。在新兴国家内部和涉及它们的学术文献中，对于"社会流动"的说法，比起5年前，不用说10年前，要少得多（其货色越来越显得空洞）。这是因为，事实上很少有社会流动。变迁在继续，而且确实在一个普遍幻觉中还可能会加速：没有什么大事正在发生，这种幻觉主要产生于一个一开始就伴随解放而来的宏大期待。[2]但是，"民族作为整体"的普遍向前运动，已经被一个复杂的、不均衡的和多方位的不同部分的运动所取代，这导致了一种不是进步而是令人焦虑的停滞的感觉。

但是，尽管感到领导权威下降，特权重新出现，运动受到阻遏，但是，所有各个地方的独立运动建立其上的巨大的政治情感力量，仍然得到保持，只是略显暗淡。尽管民族主义的形式多变，焦点不确定，表达含糊，但确极易于被激发起来；它在大多数新兴国家仍然是主要的集体激情；在一些新兴国家，它实际上是唯一的集体激情。就像特洛伊战争，世界革命可能不会按照预

先安排的那样发生；贫穷、不平等、剥削、迷信和强权政治，将会存在一段时间，这种观念不管如何让人感到烦恼，大多数人还是至少能够设法面对。不过，一旦被激发起来，那种要成为一个民族而非一个种群的愿望，要成为一个在世界上得到承认和尊重、有影响、受到注意的某个民族的愿望，显然不可平息。至少它在任何地方都没有被平息。

实际上，后革命时期的新生事物，在许多方面加重了民族主义。新兴国家与西方之间的力量不平衡，不仅没有因殖民主义的解体而有所改善，反而在某些方面增加了。同时，由于去除了用来抵消这种不平衡带来的直接影响的缓冲殖民政策，那些毫无经验的新兴国家被留下来独自抵抗更强大、更有经验的既定国家，导致民族主义者对"外来干涉"的敏感更加如此强烈和更加如此广泛。同样，作为一个独立国家出现在世界上，导致对于邻国的行动和意图的类似敏感性——这些国家大多也同样是刚刚出现——当这类国家还不是自由能动体，而只是像它自己一样"属于"一个遥远的强国时，就不存在这样的敏感性。而且，从内部说，由于废除了欧洲的统治，民族主义从实际上所有新兴国家都具有的民族主义中解放出来，并且产生了地方主义或分离主义，直接威胁到为革命提供名义的新造就的民族认同，以及在某些情况下——尼日利亚、印度、马来西亚、印度尼西亚、巴基斯坦——立即威胁到这样的民族认同。

在民族失望情绪中，这种持续不断的民族主义情感的影响，自然是多样化的：退入"不要碰我"的孤立主义，像缅甸那样；新传统主义的涌起，像阿尔及利亚；转向地区帝国主义，像政变前的印度尼西亚；与邻敌纠缠不清，像巴基斯坦；陷入内战，像尼日利亚；或者，像在大多数情况下那样，冲突一时不那么激烈，表现出一种不很典型的胡乱应付，这包括少量的所有这些因素，再加

上某种程度的故作镇定。人们本来以为后革命时期将会出现有组织的、迅速、大规模、具有广泛协调性的社会、经济和政治的进步。但事实证明,它更多地是在变化了的甚至在某种程度上更少和谐的条件下,革命时期和革命前夕主题的延续:一种可行的集体认同的定义、创造和确立。

在这个过程中,从殖民统治下获得正式解放并不是高潮,而只是一个阶段。虽然这可能是个关键性的必要阶段,但是,却很可能远非是个最重要的阶段。如同在医学上,外在病症的严重性和内在病理的严重性并非总是密切相关,在社会学中,公共事件的戏剧与社会结构变迁的程度,也并非总是严格同步。一些最伟大的革命在暗中发生。

民族主义的四个阶段

外部变化与内部转型之间的速率互不协调的倾向,在去殖民化(decolonization)的全部历史中,表现得足够清楚。

如果把民族主义运动的历史分成四个主要阶段,并且牢记这种分期的所有局限,那么就有:民族主义形成和具体化时期;民族主义者取得斗争胜利时期;民族主义者建立自己国家的时期;最后一个即现阶段,民族主义者在组建国家之后,发现他们不得不与其他国家和他们的国家从中产生的非常规社会,确立和稳定关系。这种不协调明显暴露出来。最明显的、引起整个世界长期关注的事件,发生在这些阶段中的第二和第三阶段上。但是,大部分影响更加深远、改变社会发展的一般形态和方向的变化,则大多发生在或正在发生于不太引人注目的第一和第四阶段上。

民族主义的第一个阶段——形成阶段,基本上要面对密聚

在一起的文化、种族、地方和语言的类别，以及社会忠诚，几个世纪的无知历史根据简单的、抽象的、有意构建的、几乎是令人厌烦的自我意识的政治族群性概念（现代形式的恰当的“族属性”），制造了这样的社会忠诚。在传统社会里与个人自以为是谁和不是谁的观点如此紧密联系在一起的粒状图象，受到基于扩散的共同命运感、倾向于作为工业化国家特色的、更加普遍、模糊但同样充实的集体认同观念的挑战。从而，那些提出这种挑战的人，那些民族主义知识分子，他们发起的不仅是一场政治革命，而且是一场文化甚至是认识论的革命。他们试图改变人们借以体验社会现实的符号框架，以期达到这样一种认识，即生活完全是我们所理解的生活，现实完全是我们所理解的现实。

对自我感知框架的修改努力，是一场艰苦的斗争，在大多数地方，它几乎尚未开始，而且总的说来，这种努力依然是混乱的、不完全的，这是不言而喻的——或者将是不言而喻的——如果没有人如此频繁地宣称相反论点的话。实际上，真正能成功地唤起民众激情、引导他们反对外来统治的独立运动，都会企图掩盖这些运动所依赖的文化基础的脆弱和狭隘，因为它导致这样一种观念，即反殖民主义和集体身分的重新确定，是同一回事情。但是，尽管两者之间存在密切（复杂）的关联，它们并非一回事。大多数泰米尔人、克伦人、婆罗门人、马来人、锡克人、伊博人、穆斯林、尼罗特人、孟加拉人和阿散蒂人，发现他们理解有关他们不是英国人的观念，比他们理解有关他们是印度人、缅甸人、马来亚人、加纳人、巴基斯坦人、尼日利亚人或苏丹人，要容易得多。

随着民众反对殖民主义斗争的发展（一些地方比其他地方规模更大、更激烈），似乎自主、自发地建立了只须独立运动加以认可的国民认同基础。民众聚集在一个共同的、非常特别的政

治目标周围——这种情形使民族主义者和殖民主义者都感到惊讶——这被认为是加深团结的象征；这种情形造成了这样的团结，而且在这种情形过去之后，还要继续团结下去。到现在，民族主义直接、纯粹地意味着对自由的一种渴望与要求。改造一个民族对自我、对他们自己的社会及其文化的看法——甘地、真纳、法农、苏加诺、桑戈尔和几乎所有呼吁民族觉醒的愤世嫉俗的理论家都致力于此——在很大程度上被上述同样这部分人中的一些人等同于这些民族获得自治的途径。"首先寻找你们的政治王国"——民族主义者将建立国家，而国家将建造民族。

事实证明，建立国家的任务是如此劳神，以致于能够让这种幻觉乃至整个革命的道德氛围，在统治权移交之后，仍保留一段时间。证明其可能性、必要性或甚至可建议性的程度，从印度尼西亚或加纳为一个极端，到马来西亚或突尼斯为另一个极端，存在巨大差异。不过，除了极少的例外，到如今，几乎所有的新兴国家都组织了政府，这些政府在自己的领土上维持普遍统治，并且有效或低效地发挥着作用。随着政府稳定下来并拥有某种足可辨认的制度——政党寡头、总统专制、军事独裁、改头换面的君主制，或少数最佳范例部分上具有的代议民主制——它变得越来越难以避免面对这样一个事实：建立意大利不是塑造意大利人。政治革命一旦成功，一个国家即便是尚未完全站稳脚跟，至少建立起来以后，"完成这一切的我们是谁？"这样的问题从去殖民主义的最后年代和独立后的最初年代的轻松的民粹主义(populism)中重新被提出来。

既然存在的是一个地方国家，而不仅仅是梦幻国家，那么，民族主义意识形态化的任务就发生了急剧变化。它不再包括鼓动人民抵制受国外控制的政治制度，也不再组织为那个制度的垮台而举行的群众庆典。它包括确定或试图确定一个集体主

题，国家行动可能从内部与这个主题联系起来；包括建立或试图建立一个经验上的“我们”，政府行为似乎从他们的意志自发产生。这样，它倾向于以两项宏伟抽象的内容、相对重要及其适当关联的问题为核心：“本土生活方式”和“时代精神”。

强调这两项的第一项，就是着眼于地方风俗、公认的习惯以及共同经验的一致性——即“传统”、“文化”、“民族性格”，或甚至“种族”，以寻求新认同的根源。强调第二项，就是着眼于我们时代的总的历史轮廓，尤其是我们所认为的那个历史的总方向和重要性。不存在这两项主题（仅仅为了称呼方便，我称之为“本质主义”和“时代主义”）都不存在的新兴国家；也几乎不存在它们不完全纠缠在一起的国家；只有在少量没有彻底殖民化的国家，它们之间的紧张关系才没有侵入从语言选择到对外政策的国家生活的各个方面。

确实，语言选择问题是一个很好的甚至是样板性的例子。我不能想象在某个新兴国家里，这个问题不以这样或那样的形式提升到国家政策的层面上来。[3]它由此导致的骚乱的严重性，以及它被处理的效率，存在相当广泛的差异；但不管其表述的差异性如何，“语言问题”恰恰与本质主义—时代主义的困境有关。对于一个操一种语言的人来说，一种既定的语言既可能多少是属于他的，也可能多少是属于别人的；既可能多少是属于国际性的，也可能多少是属于地方性的——是借用的，或是继承的；是一张通行证，或是一座要塞。从而，是否、何时以及为什么使用一种语言的问题，也是一个民族在何种程度上根据自己的精神取向来构建自我的问题，和在何种程度上根据其时代要求来构建自我的问题。

从民俗的或科学的语言学角度来研究“语言问题”的企图，在某种程度上掩盖了这个事实。在新兴国家的内部和外部，与

某种特定语言是否“适合”国家使用有关的大多数讨论，受到这样一种观念的困扰，即这种“适合”涉及该语言的固有性质：涉及其语法、词汇或“文化”资源适合表达复杂的哲学、科学、政治或道德观念的问题。但真正有关系的是，相对于个人能够参与只有“外语”或有时“书面语”才能进行的思维活动，说母语能够赋予个人思想某种力量的一种相对重要性，不管它如何粗糙或者微妙。

所以，具体问题不在于在中东国家古典阿拉伯语相对于阿拉伯口语的地位，不在于在一堆次撒哈拉非洲“部落”语言中一种“精英”西方语言地位的问题，不在于在印度或菲律宾对于地方、地区、国家和国际语言的分层问题，或者也不在于在印度尼西亚用重要性较大的其他语言代替国际重要性有限的一种欧洲语言的问题。底层的问题是同样的。问题不在于这种或那种语言是“发达的”或者“能够发展”；问题在于这种或者那种语言是否在心理上接近，以及它是否是现代文化广泛群团的表达工具。

第三世界的语言问题如此突出，其原因并非由于斯瓦西里语缺乏一种稳定的句法或阿拉伯语不能组成复合形式——这无论如何也只是个不确定的命题[4]：这是由于对新兴国家中使用绝大多数语言的绝大多数人来说，这个双重问题的两个方面被证明有逆反的倾向；对一个普通的语言使用者而言的作为表达思想和感觉的自然工具（尤其对诸如阿拉伯语、印地语、阿姆哈拉语、高棉语或爪哇语来说，它们还是宗教、文学，此外还有艺术传统的载体），从20世纪主流文明的角度来看，实际上是一种方言；而从那个主流文明的角度看是它公认的表达工具的语言，在那位普通语言使用者看来，至多不过是那些相当陌生的民族所使用的半生不熟的语言。[5]

如此说来，“语言问题”是“民族问题”的缩影，尽管在一些地

区由它引起的强烈冲突，足可以使这种关系反转过来。总括地说，“我们是谁”这个问题问的是用什么样的文化形式——即什么样的有意义的符号体系——来赋予政府行为的价值和意义，并扩展到公民生活中。根据地方传统建立的民族主义意识形态（即本质主义），就像方言一样，倾向于让人在心理上感到亲切，但在社会上感到疏远；根据当代历史一般运动的隐喻形式建立的意识形态（即时代主义），就像混合语一样，在社会上是跨地方的，但在心理上却是强制的。

但是，这样一种意识形态在任何地方都很少是纯粹的本质主义或时代主义。它们都是混合的，我们至多只能说它们有这样或那样的偏向，甚至连这种情况都不存在。尼赫鲁的“印度”形象具有浓厚的时代主义色彩，而甘地的则具有浓厚的本质主义色彩；前者是后者的弟子，后者是前者的保护人（而他们都没有能够让所有的印度人相信，尼赫鲁这方面不是棕色皮肤的英国人，甘地这方面不是中世纪的保守派），这个事实说明，这两者自我发现之路之间的关系，是一种微妙甚至自相矛盾的关系。确实，更加意识形态化的国家，如印度尼西亚、加纳、阿尔及利亚、埃及、斯里兰卡和其他类似的国家，都试图同时奉行强烈的时代主义和强烈的本质主义，而比较纯粹的本质主义国家，如索马里或柬埔寨，或比较纯粹的时代主义国家，如突尼斯或菲律宾，毋宁说是例外。

在随现时代潮流而动和坚持走一种传统道路这两种冲动之间存在的紧张关系，使新兴国家的民族主义具有一种奇特气息：既要坚定地走向现代性，又为它的出现而感到道德上的愤怒。这种现象包含了某种非理性因素，但它不仅是一种集体精神错乱，它还是一场正在发生的社会剧变。

本质主义和时代主义

所以，本质主义（essentialism）和时代主义（epochalism）的相互作用，并非一种文化辩证法，也不是一种抽象概念的逻辑推演，而是一种历史过程，就像工业化一样具体，像战争一样真实。论战并不仅仅在学说和论点层面上——虽然这两方面的东西大量存在——远为重要的是，所有新兴国家正在经历社会结构的物质转型。意识形态的变化不是一个与社会过程平行并反映它（或决定它）的独立的思想之流，而是那个过程本身的一个维度。

在任何新兴的国家社会里，一方面是对一贯性和持续性的要求，另一方面是对活力和现时性的要求，它们的影响极不平衡，而且非常微妙。至深感受到本地传统吸引力的人，是它约定的保护人（他们在这些年受到强烈批评），如僧侣、官员、智者、头人、伊斯兰博学者等等；而通常被所谓“西方”（并非完全准确）传统所吸引者，则是城市青年，是开罗、雅加达和金沙萨的那些苦恼的学生，他们给 *shabb*、*pemuda* 和 *jeunesse* 等词填上一层活力、理想、厌烦和威胁的色彩。但是，在这格外明显的极端之间，延展着大量把本质主义和时代主义情感混在一起、形成观点大杂烩的人群；既然这是社会变迁潮流的产物，那就只能由社会变迁潮流来澄清了。

作为浓缩到历史逸闻层面上的产生这种混乱并且现在努力加以解决的说明性例子，印度尼西亚和摩洛哥可以与其他任何国家一样，都是适合的。我之所以选择这两个国家，是因为我刚好亲身了解过它们；而且在探讨制度变迁和文化重建之间的关系时，我们用一个概要图景来代替一个亲知图景的程度是有限的。这两个国家的社会历程，同其他任何社会历程一样，都是独

特的。无论是它们相互之间的差别，还是它们与整个新兴国家之间的差别，并不大到不能揭示（由于它们的独特性本身）诸社会所面临问题的一些同源轮廓；这些社会竭力把它们喜欢称为“人格”的东西和它们喜欢称为“命运”的东西可行地协调起来。

在印度尼西亚，本质主义因素现在是而且长期以来一直是非常地不同质。所有新兴国家在某种程度上也都如此；它们看起来像偶然被汇合在一个混杂政治框架中互相角逐的传统的大杂烩，而非有机发展形成的文明。不过，在印度尼西亚，同时作为印度、中国、大洋洲、欧洲和中东的飞地，文化的多样性在几百年来尤其巨大，而且非常复杂。它自己作为所有古典事物的边缘，不顾面子地兼收并蓄。

一直到本世纪 30 年代左右，几种文化传统成分——印度的、中国的、伊斯兰教的、基督教的和波利尼西亚的成分——都以某种半溶液状态悬浮在那里，相对照的甚至相对立的生活方式和世界观设法在其中共存，即便有一点关系紧张，甚至有一点暴力，但至少处在某种通常可行的各行其是的布局中。这种临时解决办法早在 19 世纪中叶就开始显露出紧张迹象，但是，直到 1912 年民族主义兴起，它们才真正开始解体；至于其崩溃（仍然不彻底）则只是发生在革命和后革命时期。因为当时包容在地区和阶级中的、作为曾互相并行的传统的那些因素，成为定义新印度尼西亚的本质的竞争对手。用一句我在其他地方用过的话说，曾一度作为一种“文化的权力制衡”的东西，成为一种尤其难以平息的意识形态之战。

这样，在显然的自相矛盾中（这事实上在新兴国家是普遍现象），走向国家一统的举措，增加了社会内部群体之间的关系紧张，因为成形的文化形态被提离它们的特殊脉络，被扩展为普遍联盟，被政治化。随着民族主义的发展，它分裂成为几个派别，

在革命进程中，它们各自形成政党，各自促进混合传统的一个不同侧面，作为印度尼西亚认同的唯一真正基础。马克思主义者从农民生活的混杂习俗寻找民族遗产的精华；技术员、职员和属于领导阶级的行政官员从爪哇贵族的印度唯美主义寻找民族遗产的精华；较富有的商人和地主从伊斯兰教寻找民族遗产的精华。乡村民粹主义、文化精英主义、宗教严谨主义：一些思想观点的不同也许可以调整，但这些例外。

由于每一派系都试图将现代化的吸引人之处移植到保守主义的基础之上，因此，它们不是被调整，而是得到强调。对于民粹主义分子来说，这是共产主义；印度尼西亚共产党通过声称在集体主义、社会平均主义和反教权主义中看到本土的极端传统，成为农民本质主义尤其是爪哇农民的本质主义以及那种通常是"群众站起来"式的革命时代主义的主要代言人。对于工薪阶层来说，现代性的吸引人之处，是见于(或者想象见于)欧美的那种工业化国家，他们主张把东方的精神和西方的动力、把"智慧"和"技术"结合起来，这样既设法保存了受珍视的价值，又改变了这些价值据以产生的社会物质基础。对于虔诚的信徒来说，这是一场再自然不过的宗教改革，是庆祝革新伊斯兰文明以便光复其所失去的人类道德、物质和智力进步的领导地位的努力。然而，所有这些事情——农民革命、东西方相遇或伊斯兰的文化复兴——最终一个都没有发生。发生的是1965年的大屠杀，大约25—75万人丧生。以令人难以忍受的缓慢速度吞没苏加诺政权的血浴，是由广泛复杂的原因造成的；把它归因于一种意识形态的爆发，将是荒谬可笑的。不管经济、政治、心理或——就此事而言——偶然因素对它的发生起了什么作用(更加难以解释的是它持续的原因)，它标志了印度尼西亚民族主义发展的一个显著阶段的终结。不仅那些一开始就不易让人相信的统一口号

如“一个民族一种语言、一个国家”,“从多个到一个”,“集体和谐”,现在已经变得完全不能让人相信,而且那种认为印度尼西亚本土混合文化会让步于和它的某种因素捆绑在一起的普遍化现代主义的理论,绝对缺乏证据。过去是多种形式,现在似乎还是不得不保持多种形式。

在摩洛哥,确立一个整合的民族自我的主要障碍,不是文化异质性,它相对还不那么大;而是相对极端的社会单一主义。传统的摩洛哥是由迅速形成、迅速解体的政治集合体的一个庞大、组织涣散的领域构成的,它涉及从法庭到营地的各个层面,涉及从神秘宗教到职业的各个基础,涉及从宏观到微观的各个范围。社会秩序的连续性不在于其构成布局的任何持续性或体现该持续性的群体,因为他们的中坚是逃亡者;而在于这样一些持久的过程:通过不断重组这种布局、重新定义这些群体,社会秩序形成、改革和再改革自我。

如果说这种动荡的社会还有一个中心的话,那就是阿拉维(Alawite)君主制。但是,即便在君主制鼎盛时期,它也不过是个花园里的最大的熊。置身于最古典的那种世袭官僚体制中,这种君主制包括一系列杂乱的侍臣、酋长、书记员和法官,不断挣扎着要把互相角逐的权力中心纳入自己的控制之下——这些权力中心实际上有数百计,各自建立在彼此稍有不同的基础之上。虽然从17世纪这种君主制的建立到1912年它屈服于殖民者,它从未彻底放弃过这种斗争,但它也从未取得过比非常有限的成功更大的成功。摩洛哥国家不完全是一个无政府体制,也不完全是一个政体;它通过自己的地方单一主义,刚好有足够的现实性得以存在下去。

起初,殖民统治者(实际上殖民统治只在形式上维持了大约40年)想架空君主制,把它变成一个摩尔人式的生动景观;但意

图是一回事，所发生的事件又是另一回事。欧洲统治的最终结果，是要把国王变成摩洛哥政治制度的核心，而且比原来更加突出。虽然最早的独立运动，是由受西方教育的知识分子和新传统主义的穆斯林改革者结成不安定、后来证明是不稳定的联盟来进行的，但是，1953—1955 年穆罕默德五世的被捕、被流放和胜利复位，最终确保了独立运动，而且在确保的同时，使国王成为摩洛哥正在增长的、但依然是不成体系的民族国家意识的焦点。这个国家在得到恢复、意识形态化和有序化的同时，又重新有了自己的中心。但事实很快证明，在同样的改善之下，它又回归到单一主义上来。

后革命时期的政治历史在很大程度上表明了这样一个事实：无论社会如何转型，斗争的焦点仍然在于国王和他的随从，试图在一个从风景和亲属制结构到宗教和民族性格的一切都在共谋把政治生活分割成互不相干的地方政权的展示的社会里，把君主制作为切实可行的制度维持下来。初次的这类展示伴随着一系列所谓的部落起义——造成这些起义的原因部分是由于国外势力的煽动，部分是由于国内政治运作，部分是由于对曾受到压制的文化的回归——在独立后的最初几年这些起义不断困扰着这个新兴国家。起义最后被王室用武力结合阴谋镇压下去了。但是，这仅仅是关于一个刚刚从殖民控制的边缘摆脱出来的古典君主制（它要向世人证明，它既是民族之魂的真实表达，也是这个民族实现现代化的适当载体）将选择怎样一种生活方式的初始征兆。

正如亨廷顿（S.P. Huntington）指出的那样，在新兴国家中的几乎所有地方，传统君主政体的奇特命运，要求它也必须是走向现代化的君主政体，或至少看上去如此。[6]一个只满足于元首称号的国王可以继续保持做一个政治符号、一件文化古玩。但如

果他还想进行统治，就像摩洛哥国王一直非常想做的那样，那他就必须使自己成为当代社会里一种强大势力的体现。对穆罕默德五世以及1961年以后对其儿子哈桑来说，这种强大势力，就是这个国家历史上第一次出现的一个受过西方教育的阶级，这个阶级的规模大到足可以渗透整个社会，分散到足可以代表一种特殊利益。不管他们的风格有所不同——哈桑进行遥控，而穆罕默德进行家长式统治——但他们都竭力设法使自己代表新兴中产阶级、中间阶层、领导阶层、民族精英，或可赋予任何恰当称号的这批形成中群体的官员、公务员、教育者、技术人员和政论家。

所以，镇压部落叛乱并不是旧秩序的终结，而是这个旧秩序的无效统治方略的终结。1958年以后，王宫进一步确保强化对摩洛哥半政体控制的既定方针的要旨已经成形——建构君主立宪制，其立宪程度足可以吸引知识精英的支持，其君主统治的程度足可以维持实质性的国王权力。既不希望英国君主制的命运，也不希望伊拉克君主制的命运，穆罕默德五世，甚至更多的是哈桑二世，尝试着创建一种新制度，这种制度可以通过乞灵于伊斯兰教、阿拉伯民族主义和三个世纪的阿拉维统治，从过去获得合法性，可以通过呼唤理性主义、统制经济（*dirigisme*）和技术专家治国，从现在获得权威。

我们在这里不需要追溯在最近历史上试图通过一种政治混合把摩洛哥变为那种只能称为保皇共和国的几个阶段：民族主义运动中世俗派、宗教派和传统派的分离，以及由此形成的1958—1959年的多党制；在1963年的普选中国王自己的联合政党——保卫立宪制阵线——未能获得议会多数的失败；1965年国王名义上暂时解散议会；1968年对整个这项工程的首要反对者迈赫迪·本·巴尔卡（Mehdi Ben Barka）的恐怖怪诞的暗杀（在

法国)。关键在于,与在印度尼西亚一样,可以在后革命时期的摩洛哥政治制度的无穷变化中,观察到本质主义与时代主义之间的紧张关系;如果这个制度仍未得到一个如此辉煌的结局(人们可能永远不能指望会有这样的结局),那它就会走向同样日趋增加的失控局面,就像爱德华·希尔斯(Edward Shils)所说的"想要现代化的意愿"和马志尼(Mazzini)所说的"需要生存及出名"之间的关系,逐渐变得越来越纠缠在一起。[7]尽管所采取的形式及其变化的速度自然是有差异的,但是正如本质主义和时代主义被民族主义者引入新兴国家中一样,革命成功后在对其理念的求索中,同样的过程也正发生在即便不是全部也至少是绝大多数的新兴国家中。

文化概念

直到帕森斯继承并发展了韦伯对德国理想主义和马克思主义唯物论的双重拒绝(和双重接受),提供了另一个切实可行的选择,美国社会科学中占主流的文化概念才把文化等同于习得的行为。很难说这个概念是错的——孤立的概念既不能说"错",也不能说"对"——而且对于许多非常普遍的目的而言,它曾是而且仍然是有用的。但是,现在几乎所有兴趣不限于描述的人都已经明白,很难从这样一个扩散的经验概念,发展出一个具有强大解释力的理论分析。将社会现象重新描述为文化模式,以为这种模式代代相传,并以此解释社会现象,这几乎已经成为过去。帕森斯坚持他那呆板、枯燥的观点,认为一个人类群体的行为方式,是他们的文化表达,把他们的文化定义为社会行为习得方式的总和;他和当代社会科学的其他任何个人一样,对它的行将过时负有责任。

作为对这种近乎观念的取代，帕森斯不仅继承韦伯的思想，而且也继承至少可以上溯维柯的一套思想，发展出一种作为人们用来给自己的经验赋予意义的符号体系的文化概念。人造的、共享的、传承的、公认的、有序的以及确实是习得的符号体系，为人类互相适应，适应他们周围的世界及适应自我，提供了一个有意义的框架。符号体系既是社会互动的产物，也是决定的因素；它们对于社会生活过程就像计算机程序对于计算机操作、基因螺旋体对于有机体的发展、设计蓝图对于桥梁的建造、乐谱对于交响乐的演奏一样；或者用一种俗一些的类比，就像食谱对于蛋糕的烘烤一样——符号体系是信息源，它在某种可测范围内，为一系列现行活动赋予形态、方向、特点和意义。然而，以上这些用其他事物来证明象征体系的类比，很容易使人们忽视因用类比替代更为哲学化的方法而出现的核心理论问题：如何概括这种起指导作用的“意义模式”的具体形式与社会生活具体过程之间的辩证关系。

有一种感觉认为，计算机程序来自先前的计算机技术发展，特殊螺旋体来自种系发育史，蓝图来自早先建桥试验，乐谱来自音乐演奏发展史，食谱来自一系列成功与失败的蛋糕。但是，这些事例中的信息要素在物质层面上是与过程要素分离的——人们可以至少在原则上编制程序、分离出螺旋体、绘制蓝图、发表乐谱、记录食谱——这个简单事实降低了它们作为文化模式与社会过程互动的模型的用处；这里部分除了少数涉及智力投入较多的领域如音乐和蛋糕制作以外，问题恰恰在于如何真正（甚至在思想上）实现这种分离。帕森斯文化概念的可应用性几乎完全取决于在何种程度上建立这样一种模型——取决于在何种程度上符号体系的发展和社会过程的互动，可以依据环境变化得到揭示，这样，把技术、仪式、神话和亲属称谓作为指导和组织

人类行为的人工信息源的描写，不再仅仅是一种隐喻。

对于帕森斯来说，一种意识形态不过是一种特殊的符号系统：

> 是一个被集体成员共同遵循的信仰体系……*通过对集体的经验属性的解释*和*所处环境的解释*，它与评价性集体整合相适应，是它发展成其既定状态的过程，是这个集体的成员共同追求的目标，是他们和未来事件的发展道路的关系。[8]

可是，话说到这里，这种系统表述把几种不完全相干的自我解释模式糅和在一起，掩饰思想活动内在的道德紧张，掩盖其巨大的社会学动力的内在源泉。尤其是，我所强调指出的那两个分句，"对集体的经验属性的解释"和"[该集体]所处环境的解释"，不像仅仅一个把它们联在一起的"和"字可能暗示的那样（就像我希望我到现在已经交代清楚的那样），是社会自我定义中并行不悖的实践性大业。仅就新兴国家民族主义而言，它们在事实上深深地，在一些地方不可调和地，互相冲突。从民族被认为置身其中的世界——历史形势——"时代主义"——演绎出民族概念，制造了一种道德—政治天地；从一个在先的关于民族的固有特征为何物的观念——本质主义——甄别出民族所面对的形势，则制造了非常不同的另一种天地；把两者结合在一起（最常见的一种方法），制造了一种混合事例的大杂烩。出于这个原因，民族主义不仅仅是个副产品，而是在如此之多的新兴国家中发生的社会变迁的本质；不是它的反映、它的原因、它的表达或者它的动力，而是它本身。

把自己的国家看成"它发展成为既定现状的过程"的产物，或者，换一句话说，把它看成是"未来事件的发展道路"的基础，

简而言之，是以非常不同的眼光来看它。但是，不止如此，这是从非常不同的地位来看它：对于父母、对于传统权威人物、对于习俗和传说；或者对于世俗知识分子、对于正在成长起来的一代新人、对于“当下事件”和大众传媒。从根本上说，在新兴国家民族主义中的本质主义和时代主义之间的紧张关系，不是知识情感之间的紧张关系，而是充满不和谐的文化意义的社会制度之间的紧张关系。报纸发行量的增加，宗教活动的高涨，家庭凝聚力的下降，大学的扩张，对于继承性特权的重申，民俗学会的激增——和它们的对立面一样——本身就是决定作为集体行为“信息源”的民族主义的性质和内容的过程中的要素。由专业思想理论家普及的有组织的“信仰体系”，代表了把这个过程的诸方面提高到自觉思想水平，以便有意识地加以控制的努力。

然而，正如意识不能穷尽心智一样，民族主义思想也不能穷尽民族主义；它所能有选择、不完全地做到的，是明晰地表达民族主义。构成民族主义思想的形象、隐喻和修辞特点，基本上是手段，是一种文化手段，用来明确表达集体自我重新定义的广泛过程的这个或那个方面，用特定符号形式系统阐述本质主义的骄傲或者时代主义的希望，这样它们就不仅仅可以被隐约地感觉，还可以被描述、被发展、被庆祝和被使用。系统地表述一种意识形态，就是要把（或努力把——失败多于成功）一种普遍化的情绪转换成实践力量。

印度尼西亚的政治派别之争和摩洛哥的君主制基础的改变，前一个迄今显然是个失败，后一个迄今是个模棱两可的成功，它们代表了把不可把握的观念变化纳入到明确的文化形式中来的这类努力。当然，它们也甚至更直接地代表了为权力、地位、特权、财富、名誉以及所有其他所谓“真正的”生活回报而进行的斗争。确实，正是由于它们也代表了这种斗争这个事实，使

它们聚焦和改变人们关于他们是谁和他们应当如何去做的观点的能力是如此强大。

使社会变迁形成的“意义模式”(pattern of meaning),在那种变迁本身的过程当中产生,并且升华成适当的意识形态或嵌入民众的态度当中,并反过来在某种不可避免地是有限的程度上来指导这个过程。在印度尼西亚,从文化多元到意识形态之战再到大规模暴力的发展,或在摩洛哥想通过把一个共和国的价值和一个专制的现实糅和起来,以便对一个社会单一主义领域加以控制的努力,无疑是严峻的政治、经济和分层的现实中的最严峻者;流出了真正的鲜血,建造了真正的牢笼——公正地说,也解除了真正的痛苦。但它们无疑也记录了那些可能性国家(possible countries)的要把可理解性注入“民族国家”概念的努力,借以面对、塑造和理解这些将会变得更加糟糕的现实。

新兴国家普遍都是这个情况。随着反殖民统治的政治革命的英勇和激动隐退成鼓舞人心的过去,被令人沮丧的现实中较低劣但同样疯狂的运动所取代,与韦伯著名的“意义问题”(problems of meaning)相类似的现世,变得越来越令人绝望。不仅在宗教中事务不“仅仅存在和发生”而且“有‘意义’并由于此意义而存在”,而且在政治上也是如此,尤其是新兴国家的政治。在大规模贫困、官员腐败或部落暴力以及在消蚀性疾病(wasting illness)、受挫的希望或夭折这样一些脉络中,出现了“这一切都是为了什么?”“这有什么用?”“为什么继续下去?”等问题。它们得不到更好的答案,但只要有什么答案的话,那也只能来自从那些值得保存的遗产或者值得遵循的诺言产生的形象,尽管它们不必就是民族主义形象,但它们几乎(包括马克思主义的形象)全是民族主义的形象。[9]

很像宗教,民族主义在现代世界名声不佳;而且也像宗教一

样，它多少也该如此。在它们之间（有时两者结合在一起），宗教盲从和民族主义仇恨也许比历史上的任何两个力量都更多地给人类带来了大破坏，而且无疑会带来更加大量的破坏。但是，民族主义也很像宗教，已成为历史上的最富创造性的变化中的一些变化的推动力，而且无疑将会再次成为未来许多这种变化的推动力。所以，看来最好少花时间诋毁它——这有点像咒骂社会潮流一样——而要多花时间努力理解它为什么会采用这样的形式，如何防止它甚至像它创造在其中产生的社会那样分裂这些社会，进而分裂整个现代文明的结构。因为在新兴国家，意识形态的世纪不仅没有成为过去，而且就像过去40年的戏剧性事件造成的自我观念的初始变化开始形成众所周知的明确信条一样，只是刚刚开始。为了理解和应付它，或也许只是为了经历它，我们要做好准备，这时，经过适当修改的帕森斯理论是我们最强大的知识工具之一。

注　释：

[1] "新兴国家"这个词，从一开始就不确定，随着时间的推移和国家的老化变得更加如此。尽管我的主要所指是那些第二次世界大战以来获得独立的国家，但是，在符合我的目的并且具有现实性的时候，我还是果断地把这个词扩展到诸如那些中东国家，它们在更早一些时候获得正式独立，甚至扩展到诸如埃塞俄比亚、伊朗或泰国，它们在严格意义上讲，从来就不是什么殖民地。

[2] 有关一个犀利的（即便是逸闻式的）关于当代第三世界社会状况阻碍"本土人"和外国观察者意识到变迁的讨论，参见 A. Hirschman, "Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership," *Daedalus* 97 (1968): 925-937。关于我自己对西方学者（也可以推演到第三世界的知识

分子身上)倾向于低估新兴国家变迁的现行速度(并且误解其方向)的一些评论,参见"Myrdal's Mythology," *Encounter*, June 1969, pp.26-34.

[3] 关于综述,参见 J. A. Fishman et al., eds., *Language Problems of Developing Nations* (New York, 1968)。

[4] 关于第一种情况(不是被接受,而是受到攻击),参见 L. Harries, "Swahili in Modern East Africa," in Fishman et al., *Language Problems*, p.426。关于第二种情况(在根据这里发展出的总思路所进行的深刻讨论中被接受),参见 C. Gallagher, "North African Problems and Prospects: Language and Identity," in *Language Problems*, p.140。

[5] 就第三世界总体而言,主要的例外是拉丁美洲,但是在那里——证明了这个规律——语言问题远不如新兴国家本身那么突出,而且倾向于简化为教育而后少数民族问题(例如参见 D. H. Burns, "Bilingual Education in the Andes of Peru," in Fishman et al., *Language Problems*, pp.403-413)。西班牙语(或再加一个葡萄牙语)正好够做一个现代思想的载体,被感到是一个表达现代思想的渠道,同时这个语言恰好有足够的边缘性来做它的载体,而实际上又并不那么理想,这个事实在何种程度上影响了拉丁美洲的知识分子的本土化运动——这样它事实上有语言问题但并没有完全意识到——这是一个有趣的另外一种问题。

[6] S. P. Huntington, "The Political Modernization of Traditional Monarchies," *Daedalus* 95 (1966): 763-768; *Political Order in Changing Societies* (New Haven, 1968). 不过,在我看来,亨廷顿的整体分析过分受到古代欧洲国王与贵族斗争的比附的影响,我对他的分析持有某些保留意见。无论如何,对摩洛哥而言,那种"被中产阶级圈子放弃的"民粹主义君主制跳过"地方权贵和共同自治[及]封建政权",为了改革和进步而向群众发出呼吁的图景,在我看来非常近似于谬误。对于独立后摩洛哥的政治的比较真实的描写,参见 J. Waterbury, *The Commander of the Faithful* (London, 1970)。

[7] E. Shils, "Plitical Development in the New States," *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960): 265-292, 279-411.

[8] T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill, 1951), p.349. 斜体为原文所有。

[9] 关于马克思主义和民族主义的关系问题,是一个争论不休的问题,即使做

一个勾勒，也需要另外写一篇文章。这里只须说，仅就新兴国家而言，马克思主义运动，不管它们是共产主义的还是非共产主义的运动，几乎到处都在目标和习惯说法上充满了民族主义色彩，几乎没有什么迹象表明这种情况会减弱。实际上，宗教—政治运动也不例外——伊斯兰教、佛教、印度教或其他任何宗教；它们也倾向于在原则上普世化，而在事实上地方化。

（纳日碧力戈　译）

10 整合式革命:新兴国家里的原生情感与公民政治

一

1948年,印度独立不到一年,尼赫鲁先生就发现自己处于一个最终掌权的反对派政治家通常所处的尴尬地位:必须把他一直宣扬但并不喜欢的政策付诸实施。他与帕特尔和希塔拉马亚一起被任命进入语言邦委员会(Linguistic Provinces Committee)。

几乎从建立之初,国民大会就主张以语言确定印度内部各邦边界的原则。它的论据具有十足的讽刺意味:英国奉行的"武断"——即不按语言划分——的行政单位是"分而治之"政策的组成部分。1920年,国民大会事实上已经为了争取民意而按照语言边界重组了自己的地方分支机构。但是,可能是因为分立回声仍然响彻耳鼓,尼赫鲁深为他在语言邦委员会的经历所震撼。他用使他在新兴国家领导人中出类拔萃的坦率口吻承认:

> [这项探索]一直以某种形式令我们大开眼界。印度国民大会60年来的工作摆在我们面前。面对印度千百年来为了狭隘忠诚、琐碎嫉妒和无知成见而殊死冲突的现实,我们不禁为知道自己一直在多么薄的冰面上滑行而感到后

怕。国内一些最有能力的人跳到我面前，信心十足而且近乎断然地说语言在这个国家里代表文化、种族、历史、个性，甚至最终代表亚国族(sub-nation)。[1]

不管后怕与否，尼赫鲁、帕特尔和希塔拉马亚最终不得不(于1953年——译者)批准安德拉邦是个讲泰卢固语邦的要求，因而使薄冰崩裂。此后10年内，印度几乎按照语言界线重组。这使一大批国内外观察家惊诧莫名。他们担心这个国家的政治统一是否经得住这种对"狭隘忠诚、琐碎嫉妒和无知成见"的全面让步。[2]

使尼赫鲁如此瞠目结舌的难题以语言的形式表现出来。但以诸多不同形式表现出来的同样难题对于新兴国家当可谓司空见惯。用于指涉同一难题的称谓也数不胜数："两元"、"多元"或"多样化"社会，"拼盘式"或"复合式"社会结构，"非单一民族"的国家和"非单一国家"的民族，"部落主义"、"地方主义"和"群团主义"(communalism)，此外还有以各种形式表达的泛民族运动。

讲到印度的群团主义，我们指的是宗教上的差别；讲到马来亚的，主要指种族上的差别；讲到刚果，则是部落间的差别。但把这些现象归于一个类别也不是无缘无故：它们具有某种程度的相似性。地域主义是印度尼西亚人不满的主题；习俗差别是摩洛哥的主题；锡兰(今斯里兰卡——译者)的泰米尔少数与僧伽罗多数之间的差别基于语言、种族、宗教和社会习俗；伊拉克的什叶派少数与逊尼派多数的差别则仅仅是伊斯兰教内部的教派差异；非洲的泛民族运动主要基于种族；库尔德斯坦的类似运动基于文化；老挝，基于几个掸邦的认同；而泰国又是基于语言。然而，这些现象在某种程度上仍然属于一类：它们形成一个可以界定的研究领域。

可以界定,但还是需要我们去界定。围绕"国族"(nation)、"族籍"(nationality)和"民族主义"(nationalism)等概念的两可性而形成的矛盾氛围一直被人们广泛讨论,而且使每一部试图理清群团(communal)忠诚与政治两者之关系的著作对其慨叹不已。[3]

但由于人们乐于采用理论上的折衷主义这一药方,乐于为了对有关难题的多面相性质表示公正而倾向于混淆政治、心理、文化和人口要素,从而使澄清这种两可性的努力实际上没有取得多大进展。例如最近一次关于中东问题的研讨会,就把阿拉伯集团摧毁现存民族国家界限的努力,苏丹政府统一某种武断和偶然地划定的主权国家的努力,阿塞林(Azerin)突厥人从伊朗分离而加入苏维埃阿塞拜疆共和国的努力等等,都不加区别地称为"民族主义"。[4]科尔曼(J. Coleman)按照同样一个混合概念操作,认为尼日利亚人(或他们中的某些人)同时表现出五种不同类别的民族主义:非洲的、尼日利亚的、区域的、群体的和文化的。[5]爱默生(R. Emerson)则把民族定义为一个"终极性群团,即在条分缕析之下,最终既压倒其内部的种种小群团,又压倒横跨于其上或将其包括在内的更大社会而主导人们忠诚的最大群团"。这只是把前述的两可性从"民族"简单地转换为"忠诚"。同时,它看来还把诸如印度、印度尼西亚或尼日利亚是不是民族之类的问题留给某些未来的、不可名状的历史性危机去决定。[6]

然而,如果我们看到新兴国家人民同时被两种同样有力,绝对相互依赖但又壁垒分明,并且经常互相对立的动机——一是被承认其意愿、行动、希望和意见都举足轻重,因而是能负责任的行动主体的愿望;一是建立有效、能动的现代国家的愿望——所左右的话,那么蒙在这个概念上的某些迷雾就会被驱散。这里的目标之一是引人注意:它追求的是认同,要求这种认同被别

人公开承认，不得忽视，同时追求证明自己“在世界上有身分”的社会显示。[7]目标之二是实用：即对进步，提高生活水准，更有效的政治秩序，更大的社会公正，此外还有“在更大的世界政治舞台上发挥作用”，“在民族之林中施加影响”等等的追求。[8]应该再次强调：这两种动机间的关联至为密切。这是因为公民权在一个真正的现代国家里已经越来越成为最广义地可商榷的对个人意义的求索，同时也因为被马志尼称为“生存和出名”的要求乃是在极大程度上由被排除在世界社会重要权力中心之外的那种耻辱感所激发。但两者毕竟不是一码事。它们的来源不同，是对不同种类压力的反应。事实上，正是两者之间的紧张构成了新兴国家民族进化的主要驱动力之一；同时，这种紧张也是民族进化的最大障碍。

这种紧张在新兴国家中采取了一种特别严重和经久的形式。这既是因为国内人民感到自己仍然深深地被世俗境况中的血缘、种族、语言、地域、宗教或传统所维系，也是因为主权国家作为实现集体目标的正面手段的重要性在本世纪里被不断加码。作为多族群，通常是多语言，有时甚至是多种族的人口，新兴国家人民倾向于把这种“自然的”多样性中所隐含的直接、具体以及对他们来说具有内在意义的分类看成表现他们个性的重要内容。放弃这些具体和熟悉的识别方式而拥抱另一种抽象承诺，将自己隶属于一种高高在上和相当陌生的公民分类体系，就等于是冒险，冒失去个性和自主之险。其结果不是自身被吸收进在文化上无差别的芸芸众生之中，就是更为糟糕地被某些有能力用其性格濡染这个分类体系并作为本群体对手的其他族群、种族或语言群团所支配。与此同时，除了最不开化的成员之外，这些社会中的所有人都至少模糊地感到——其领导人则是尖锐地感到——他们强烈倾心并决心实现的社会变革和物质进

步的可能性，将越来越多地取决于他们能否结成一个有相当规模、独立、有力和有序的政体。因此，对于作为有显示度和影响力的群体而出名并被承认的坚持，与要求现代和有活力的意愿，总是倾向于相互分离。然而，新兴国家政治过程中的主体内容总是围绕着使它们并行不悖的顽强努力而展开。

二

更精确地表述一下这里所涉及的难题：虽然新兴国家被认为是整合的社会，但它们却极容易被基于原生性归属的严重不满所伤害。[9]这里，原生性归属主要是指产生于"先赋的"——更准确一点儿说，因为文化不可避免地涉入这些事务中，所以它也是"先赋的"——社会存在，密切的直接关系和亲属关联。此外，先赋性还指出生于特定宗教群团中，讲特定的语言乃至某种方言并遵从特定的社会习俗等等。在血缘、语言、习俗等方面的一致，在人们看来对于他们的内聚性具有不可言状，有时且是压倒一切的力量。根据事实，每个人都系属于自己的亲属、邻居、教友。结果，这种归属感不仅是出于个人情爱、实践需要、共同利益或应承担的义务，而且至少在很大程度上是出于保持这种纽带本身的某种不可言喻的绝对重要性。这种原生纽带的普遍维系力，以及其重要类型的序列，随着每个个人的不同、社会的不同和时代的不同而不同。但从实际看，基本上每一个个人、每一个社会和几乎每一个时代的某种归属感都源于某种自然的——有些人会说是精神上的——亲近感，而不是源于社会互动。

尽管这种现象一直发生而且仍在发生，但在现代社会里，人们越来越多地叹息，认为把这种纽带提高到政治上的至高无上层次是一种病态。人们越来越认为民族团结不能诉诸血缘和地

缘，而应该诉诸对市民国家的某种微弱、时有时无和按部就班的忠贞，再由政府或多或少地运用警力和意识形态劝诫加以补充。如同越来越认识到某种更为宽泛的社会整合模式的好处会比原生纽带通常带来乃至允许的实际好处更多的国家一样，由狂热追求成为原生群团而不是公民政治群团的现代（或半现代）国家发动的对本国和其他国家的冲撞，只能增强不愿意公然把种族、语言、宗教和诸如此类的要素作为一个定义终极群团的基础来提倡的趋势。但在努力实现现代化而公民政治传统又很薄弱，组建有效福利政府的技术要求不能被人善加体察的国家里，原生性归属感就如尼赫鲁所发现的那样，倾向于反复地、有时甚至是持续地被申张，甚至作为人们乐于选择的自治政治单位界线而受到广泛欢迎。而认为真正合法权威只能来自该种归属感自以为在某种程度上拥有的内在聚合力的说法就会得到直率、有力和不加掩饰的辩护：

> 单一语言国家何以稳定而多语言国家何以不稳定的原因显而易见。国家要建立在同伙情感（fellow feeling）上。什么是同伙情感？简而言之，它是一种属于单一群团的群体情感。它使拥有这种情感的人感到他们都是亲朋好友。这种情感是一种双刃的情感。一方面，它是“同类意识”的情感。它把那些强烈拥有这种情感以至于能压倒所有基于经济冲突和社会分层的差别的人维系在一起。另一方面，它又把他们同那些不属于同类的人截然分开。它是一种不愿从属于任何其他群体的意愿。这种同伙情感的存在是建立稳定的和民主的国家的基石。[10]

正是原生情感与公民情感直接冲突的这种凝结——这种

"不愿从属于任何其他群体的意愿"——赋予这个被冠以部落主义、地方主义、群团主义等不同名称的问题比新兴国家所面临的其他绝大多数同样严重和难以措置的问题更为不祥和更有威胁性。我们这里面对的不仅是对忠诚的竞争,而且是在同一个总体序列里,在同一个整合层次上对忠诚的竞争。新兴国家里对忠诚的竞争还有许多种:例如阶级、政党、行业、工会、专业等等的联系纽带。但这些群体纽带几乎从来不被认为具有像国民性那样可以构成自立自在的最大社会单位。这些群体间的竞争只能发生在一个或多或少地被共同接受的终极群团内部,而且从规则上讲,大家对该群团的政治整合式都不存疑问。不管竞争多么激烈,它们都不会威胁,或者至少不会有意威胁到该群团的存在。它们威胁政府,甚至可能威胁政体,但即使在最激烈时,它们也极少威胁民族本身的存在——尽管在注入原生情感时,民族本身通常也会受到威胁——这是因为它们毕竟既不涉及到为民族概念另下定义,又不修改民族概念的指涉范围。经济的或阶级或知识分子的不满会以革命相威胁,而基于种族、语言或文化的不满则会以分离、领土收复、民族合并、重新规定国家权限或者重新定义其管辖范围相威胁。公民发生不满时,其发泄口往往是以合法或非法手段夺取国家机器。原生性不满发生时,其奋斗目标会更其深远而且更不容易满足。如果不满严重到一定程度,它就不仅仅想要苏加诺或尼赫鲁或穆雷·哈桑的脑袋,而且会要印度尼西亚或印度或摩洛哥的命。

这些不满借以凝结的实际焦点多种多样,任何特定案例通常都会同时有几个焦点被涉及,有时不同焦点的目标还背道而驰。但如果仅仅从描述着眼,它们还是简单得屈指可数:[11]

拟想的血缘纽带　这里的定义要素是类比亲属关系。亲属

之所以要“类比”(quasi),是因为围绕已知生物联系构成的亲属单位(扩展家庭、宗族等等),即使在最传统的人看来也嫌太小,其意义实在有限,而类比的结果则使概念的指涉范围覆盖生物学上难以追溯、但社会学上仍为真实的所有亲属,如同一个部落的情况。尼日利亚、刚果和南撒哈拉的大部分国家都带有这种原生论的突出特点。中东的游牧或半游牧部落,如库尔德人、俾路支人、布丹人等,印度的那加人、蒙达人、桑塔尔人等,以及东南亚的多数山地部落,亦复如此。

种族 很清楚,种族与拟想的亲属关系的相似之处在于它也涉及到民族生物学理论。但两者还是有所区分。这里的参照指标是表现型体质特征——肤色当然首当其冲,但也包括脸形、身高、毛发类型,如此等等——而不是意义很明确的共同世系。马来亚的群团问题在很大程度上集中在此类差别上。事实上,那是两个表现型十分相似的蒙古人种内部的差别。“黑人至上论”(Negritude)的力量则清楚地来源于种族作为明显原生特质的信念,而作为贱民的商人少数民族——诸如东南亚的华人或非洲的印度人和黎巴嫩人,亦由类似的标准界定。

语言 由于某些尚待阐明的原因,语言主义在印度次大陆特别强烈,在马来亚有较强表现,而在其他国家也偶有发生。但由于语言有时被标榜为民族冲突的唯一基本核心,所以我们有必要强调一点:即语言主义不是语言多样化的必然后果。如同亲属、种族及下列其他要素一样,语言差别本身并不一定具有使人分离的作用。在坦噶尼喀、伊朗(可能不算严格意义上的新兴国家)、菲律宾等国,它们基本没有构成问题。甚至在印度尼西亚,尽管那里的语种极为复杂,语言冲突看来却是个被那个国家在某种程度上忽略而没有表现为极端形式的社会难题。进一步讲,在没有鲜明语言差别的地方,例如黎巴嫩,原生性冲突也会

发生。类似的情况还有印度尼西亚讲巴达克语的各个群体，尼日利亚的富拉尼和豪萨人之间也是如此，只是程度较弱。

地域　地域主义无所不在，但地理条件复杂的地区自然特别突出。自成单元的越南东京(Tonkin)、安南(Annam)和科钦(Cochin)地区，如同一条扁担挑起的两个篮筐。两者在语言、文化和种族等方面了无差别，所以其对立纯属地域性质。巴基斯坦东部和西部(现在已分裂成孟加拉和巴基斯坦)的紧张固然与语言和文化上的不同有关，但该国领土上不连接这一地理因素占有突出地位。地域主义作为民族政治中的一项重要原生要素的其他案例还包括岛国印度尼西亚的爪哇与外岛之间的对立，以及被山脉阻隔的马来亚东北海岸与西海岸的对立。

宗教　印巴分立是宗教归属感发挥作用的突出案例。但宗教力量削弱或妨碍整体公民感的其他著名例子还应包括黎巴嫩，缅甸的克伦人与穆斯林阿拉干人，印度尼西亚的托巴巴塔古人、安汶人与哈桑人，菲律宾的摩洛人，印度旁遮普的锡克人和巴基斯坦的阿赫马地亚人，以及尼日利亚的豪萨人。

习俗　如同地域主义，习俗构成民族在一定程度上解体的基础的事例随处可见。但在知识或技艺特别发达，认为自己是“文明”的负载者，而又认为周围人群大体上野蛮因而最好以他们为样板的群体中，这种表现最为突出，如印度的孟加拉人，印尼的爪哇人，摩洛哥的阿拉伯人(相对于柏柏尔人)，埃塞俄比亚(又一个“古老的”新兴国家)的安马拉人，等等。但也有必要指出，即使是拼命相互反对的群体，其总体生活方式之间的差别也可能微不足道，如印度的古吉拉特人与马哈拉什特里安人(Maharashtrians)，乌干达的巴干达人与本尼奥罗人，印尼的爪哇人与巽他人。相反的情况也所在多有：巴厘人的生活习俗模式与其他印尼人有千差万别，但迄今为止，他们显然没有任何原生意义

上的不满感觉。

在罗列出可能在不同地方成为政治化问题的原生纽带的种类之后，我们有必要再进一步，尝试对以这些纽带为组成部分的各类新兴国家中实际存在的原生多样性的各种具体模式和冲突方式进行分类，或在某种程度上为它们排序。

这看似政治民族志常规作业的任务实际上远比初看时微妙。这不仅因为目前业已公开的群团主义对市民国家整合的挑战必须加以分辨，而且还因为潜在的、深藏于原生识别结构中，一旦社会条件适合就会采取公开政治形式的那些挑战必须予以揭示。马来亚的印度少数民族没有对这个国家的生存构成任何威胁，但这并不意味着如果橡胶的世界价格发生某种突兀变化，或甘地夫人对海外印度人撒手不管的政治出现变化时，情况不会发生变化。为西点军校几代精英研究生提供实地训练的菲律宾摩洛人问题目前还只是引而未发，但它不会永远如此。自由泰国运动目前似乎寿终正寝，但只要泰国的外交政策有变，甚至只要巴猜(Pathet)在老挝得手，它自会死灰复燃。伊拉克的库尔德人表面上已经被平息多次，但继续显示出不安定的动向。类似的例子不胜枚举。基于原生认同的政治团结在多数新兴国家里具有深长的持久力，但它并不永远是一种活跃和直接明显的力量。

开始时，人们可以对于这种事物的类别作出一种有用的分析性区别：一类是完全在单一的市民国家范围之内运作的忠诚；另一类是不在一国之内而是跨国的忠诚。换言之，人们可以把两类案例进行对比：一类是指小于现存市民国家而在种族、部落、语言等方面充满“单一群体情感”的群体忠诚，另一类是更大，至少在某种形式上超出国界之外的群体忠诚。第一类的原

生性不满源于政治压制，第二类则源于政治支解感。缅甸的克伦人，加纳的阿散蒂人，乌干达的巴干达人是前者的范例；而泛阿拉伯主义、大索马里主义、泛非主义并是后者的范例。

许多新兴国家都被这两类难题同时困扰。首先，绝大多数原生运动并不——像“泛”字号运动（pan - movement）至少要做的那样——涉及所有的分离国家，而只是涉及散居在几个国家里的少数民族。例如库尔德斯坦运动要统一伊朗、叙利亚、土耳其和苏联的库尔德人，这可能是所有时代都最难成功的政治运动；还有已故的卡苏乌卜先生（Kasuvubu）发起的阿巴哥运动（Abako movement）以及他的刚果与安哥拉联盟；达罗毗荼斯坦运动，按其自以为是的说法，要从印度南部越过保克海峡而及于锡兰；统一和主权孟加拉运动，或者说目前还只是一种不成形的情绪，旨在建立一个既脱离印度又脱离巴基斯坦的大孟加拉国。新兴国家中甚至星散着一些典型的领土收复主义之类的难题，如泰国南部的马来人，阿富汗与巴基斯坦边界上讲普什图语的人，等等。随着政治国界在撒哈拉南部的非洲越来越坚实地建立，此类问题会有增无已。所有这些案例中，都有两种追求同时存在，或者有可能发展：一种是逃脱现存市民国家的愿望，一种是重建政治上被分割的原生群团的渴求。[12]

其次，国家之间和国家内部的原生性归属感经常在一种均衡——哪怕是最微妙的均衡——约束的复合网络中相互交叉。例如，尽管马来亚有由种族和文化差别造成的离心倾向，但至少迄今为止，使华人与马来人共处于一个国家之内的最有效粘合剂乃是双方的惧怕。他们都恐怕一旦联邦解体，自己会在另外某种政治架构中沦落为纯粹的少数民族：马来人唯恐华人投入新加坡或中国，华人则怕马来人投入印度尼西亚。与此相似，锡兰的泰米尔人和僧伽罗人都认为自己是国内的少数民族。泰米

尔人有此想法，是因为70%的锡兰人是僧伽罗人；僧伽罗人有此想法，则是因为他们的800万人口全部都在锡兰岛上，而泰米尔人则除了200万人在岛上外还有2800多万同胞分布在印度南部。摩洛哥一直有两种分裂倾向：一种是国内的阿拉伯人与柏柏尔人之间的分裂；另一种是超国家的，即纳赛尔的泛阿拉伯主义支持者与布尔吉巴的马格里布重组运动的支持者之间的分裂。纳赛尔本人的有生之年可能是新兴国家里玩弄原生艺术最有成就的大师。他在万隆列强中为了埃及的霸权而乐此不疲地杂耍泛阿拉伯主义、泛伊斯兰主义和泛非主义情感。

无论有关的归属感是否超出国界，目前原生运动的主要斗争多数都在一国之内。但新兴国家中也确有一定数量的国际冲突围绕着原生争端而展开，或至少靠它来保持活力。最突出的例子当然是以色列与其阿拉伯邻国的敌意，还有印度与巴基斯坦在克什米尔问题上的争吵。希腊和土耳其这两个资历较深的国家在塞浦路斯问题上的纠纷则属于另一种类型。索马里与埃塞俄比亚之间基本上属于领土收复的难题构成第三种。印度尼西亚与北京之间关于印尼华人居民“双重公民身分”的难题属于第四种，如此等等。随着新兴国家的政治巩固，这类争端很可能更为频繁和更为强烈。但目前看，除了以色列与阿拉伯的冲突以及时而发作的克什米尔问题之外，它们还没有成为首要的政治问题。各国各地区原生性差别的直接意义主要还是国内性质，尽管这并不是说它们因此就没有国际含义。[13]

但正是由于缺乏关于上述绝大多数案例的详细可靠的信息材料，对各种新兴国家内原生多样性的具体模式类型的构建受到严重阻碍。不过，大致构建一个纯粹属于经验性的分类也总还是相当容易的，这种分类应当能够作为一个粗糙但实用的向导，用于否则是未知的荒野，以便较之“多元主义”、“部落主义”、

"狭隘地方观念"、"群团主义"以及其他常识性社会学的陈词滥调更为深刻地分析原生感情在国家政治中的作用：

1.一种常见的、相对简单的模式似乎是，一个占支配地位的、通常是较大的(虽然不那么绝对)单一群体凌驾于一个强硬的、不断制造麻烦的单一少数民族：塞浦路斯的希腊人和土耳其人；锡兰的僧伽罗人和泰米尔人；约旦的约旦人和巴勒斯坦人，尽管在最后一种情况中，占支配地位的是较小的群体。

2.比第一种模式的规模小一些，但更加复杂，即一个中央——经常在地理意义和政治意义上都是够格的——群体相对于几个中等大小的、至少具有某种对抗性的边缘群体：在印度尼西亚，爪哇人相对于奥特岛人；在缅甸，伊洛瓦底江流域的缅人相对于山地部落和高地山谷族群；在伊朗，中央高原波斯人相对于各种部落(尽管这也不是一个严格意义上的新兴国家)；大西洋平原阿拉伯人与他们周围的各种不同的里夫、阿特拉斯和苏斯河地区的柏柏尔人部落；在老挝，湄公河老挝人和部落族群，等等。黑非洲在多大程度上存在这样的模式，尚属存疑。有一个可能成形的个案，即加纳的阿散蒂人，但该中央群体的力量似乎——至少是暂时地——被打破了。拥有一个新兴国家的巴干达人是否能够由于他们具有更高的教育程度、政治上更加成熟等等而保持[也许现在应该说是夺回]相对于其他乌干达群体的支配地位，仍需要拭目以待。

3.另一种模式构成一个内部同质性更少的类型，属于两个几乎势均力敌的主要群体之间的两极对立型：马来语的马来人和华人(尽管还存在较小的印度人群体)；或黎巴嫩的基督徒和穆斯林(尽管这里这两个群体实际上都是由更小的派别聚集起来的)；或伊拉克的逊尼派和什叶派。巴基斯坦的两个地区，尽

管西巴本身内部远非完全同质，赋予该国一个两极鲜明对立的原生模式；它现在已经一分为二。越南在分为南北方之前也倾向于采取这个形式——东京人相对于科钦人——这个问题在大国的帮助下现在已经“解决”，尽管该国的重新统一可能会使之死灰复燃。在某种意义上，甚至在人口数量还不足以形成群体冲突的利比亚，也由于昔兰尼加人和特黎波里塔尼亚人之间的差别，而构成了这种模式。

4.接下来，是一种群体按照重要性相对均衡地差序排列的模式，从几个大群体，经过几个中等群体，到一些小群体；即没有明显占支配地位的群体，也没有明确的分界点。

5.最后，是华勒斯坦(I. Wallerstein)所说的具有大量小群体的单纯族群裂分(ethnic fragmentation)，至少在进一步了解情况之前，需要把非洲大部分地区归入这个尚有些存疑的类别中。[14]信奉实践出真知的利奥波德维尔(Leopoldville)[15]政府提出一个建议，把刚果共和国的大约250个不同部落语言群体归入80个部落自治区，然后再把这些自治区组成12个联邦。这个建议在一定意义上表明了这种裂分所能达到的程度，及其可能涉及的原生忠诚的复杂性。

个人身分得到集体认可和公开表达的世界，就是一个有秩序的世界。现存新兴国家内部的原生性认同和分裂的模式不是流动的、无形的和无限多样的，而是有明确的界限和有系统地变化的。随着它们的变化，个人关于自我社会权利维护问题的性质也随之变化；它也随着个人在任何类型的模式中所处地位的不同而不同。确保获得社会承认与重视的任务，其表现形式和角度，在锡兰的僧伽罗人眼中不同于印度尼西亚的爪哇人或马来语的马来人，因为作为一个主要群体的成员而凌驾于一个小

群体，非常不同于作为这样的群体之一而凌驾于许多小群体或另一个主要群体。然而，其表现形式和角度，在塞浦路斯的土耳其人眼中不同于希腊人，在缅甸的克伦人眼中不同于缅人，在尼日利亚的提夫人眼中不同于豪萨人，因为一个小群体的成员资格赋予个人的地位，不同于一个主要群体的成员资格赋予个人的地位，即便在单一制度下也是如此。[16]在如此之多的新兴国家中的所谓"外国"商人的贱民社群——西非的黎巴嫩人、东非的印度人、东南亚的华人以及情况略有不同的南印度的马尔瓦尔人——仅就保持得到承认的身分而言，生活在一个与同一社会中的定居农业群体截然不同的社会天地中，不管这些农业群体多么小、多么无足轻重。原生性联盟和对抗的网络是一个密集、错综复杂但特征明确的网络；在多数情况下，它是几个世纪逐渐形成的结果。由昨日苟延残喘的殖民政权遗绪创造的陌生的市民国家，被叠加在这种保存精美的自豪与猜忌的细纺织物上，而且必须要设法把它织成现代政治的织物。

三

起初，政治动员不是倾向于平息原生感情，而是倾向于激化这种感情；这个事实使这种感情更加难于限制在国家秩序中。从一个殖民统治国家过渡到一个独立国家，并不仅仅是从外国人到本地人的政权易手；这是整个政治生活模式的变迁，是从奴仆到主人的彻底变化。殖民政府，就像它所效仿的前现代化欧洲的贵族政府一样，孤傲而冷淡；它们脱离它们的属民，随心所欲、多变、无系统地对他们进行统治。相反，新兴国家的政府虽然推行寡头政治，但受到群众拥护并且关心群众；它们与自己所治理的社会打成一片，而且随着自身发展其统治方式更加有持

续性、广泛性和目的性。对于一个阿散蒂族的可可种植农、一个古吉拉特店主或一个马来亚籍华裔锡矿工人来说，其国家获得政治独立，就是他们自己无可奈何地获得现代政治地位，不管他们在文化上如何继续保持传统，也不管这个新兴国家实际上的运作如何无效和不合时代。他现在已经成为一个自治和差异化政体的一部分，这个政体开始在除了纯粹隐私的各个方面干涉他的生活。"同样一个族群，在此之前尽量不让他们干涉政府事务，但现在却必须把他们拉进来，"印度尼西亚民族主义者夏赫里尔(Sjahrir)在二战前夕写道，准确地把握了实际上在随后10年印度群岛上发生的"革命"的性质——"必须要使那个族群在政治上觉悟；必须激发和保持他们的政治兴趣。"[17]

把现代政治意识强加在大多尚未现代化的民众头上，这种做法确实有可能激发和保持民众对于政府事务的高度兴趣。但由于以原生性为基础的"集体同一感"，对许多人来说依然是合法权威的源泉——即"自治"中的"自"一词——这种兴趣大多表现为过分关注本部落、本地区、本部分或其他等等与一个中央政权的关系，而这个中央政权一方面很快变得越来越积极主动，另一方面不能像孤傲的殖民政权那样脱离原生性认同网络，也不能像"小社区"工作日权威体系那样与之打成一片。所以，正是一个主权市民国家的形成过程，除了别的以外，还激发了地方感情、群团主义、种族主义等等；因为它给社会带来了一个值得为之奋斗的新目标和需要对付的新的恐怖力量。[18]与民族主义宣传家的说教相反，印度尼西亚地区主义、马来亚种族主义、印度语言主义或尼日利亚部落主义，在它们的政治层面上，与其说是殖民主义分而治之政策的遗产，不如说是用一个独立的、立足于国内的、目标明确的单一制国家来取代殖民政权的产物。尽管它们建立在历史上发展起来的差异之上，有些在殖民政权的作

用下得到强化(其他在殖民政权的作用下受到节制),它们毕竟是一个新政体和新公民身分的形成过程的必要部分。

锡兰提供了一个显著的有关例证,它在无声无息地进入新兴国家的大家庭之后,现在[1962年]是一派社群甚嚣尘上的骚乱景象。锡兰赢得独立并没有经过多少斗争;事实上,没有费多大力气。不存在其他多数新兴国家那种愤怒的民族主义群众运动,不存在充满激情、奔走呼号的英雄领导,不存在殖民主义的拼死抵抗,不存在暴力,不存在逮捕——实际上不存在革命,因为1947年的政权移交,涉及用保守的、温和的、孤傲的受英式教育的锡兰名流取代保守的、温和的、孤傲的英籍公务员,至少在持有较本土化观点的人看来,他们"除了皮肤,在方方面面都像前殖民统治者"。[19]革命是在后来发生的,是在正式独立的10年之后;英国总督的告别辞表示"对锡兰遵循和平协商的道路不经过冲突和流血就达到自由目标深感满意",[20]事实证明这话说得有些为时过早:1956年,泰米尔—僧伽罗人的大暴乱夺去100多人的生命;1958年,死亡人数多达2000。

在这个国家,70%是僧伽罗人,23%人是泰米尔人,几个世纪以来群体之间的某种程度的紧张关系,引人注目。[21]但是,主要是自从已故S. W. R. D. 班达拉奈克在1956年被突然掀起的僧伽罗文化、宗教和语言相对主义浪潮推向总理位置以后,群体之间的这种紧张关系表现为具有明显现代形式的不可缓解的、广泛的、由意识形态引发的大规模仇恨。班达拉奈克本人在牛津大学受过教育,略有些马克思主义倾向,在国内事务中基本上采取现世主义态度;他公开求助于(人们怀疑有些愤世嫉俗)僧伽罗人的原生感情,允诺实行"唯僧伽罗语"的语言政策,给予佛教和佛僧受尊敬的地位,逆转对泰米尔人的所谓"纵容"政策,以及抵制西方服装,提倡传统的僧伽罗农民"衣袍",说英语(和

双重族属的科伦坡)的贵族的权威因此遭到破坏。[22]如果,就像他的一个更为不加批评的辩护人所声称的那样,他的"最高雄心"不是"建立一个过时的、地方观念的种族主义政府",而是"稳定民主,把自己的国家转变成为建立在尼赫鲁式社会主义基础上的一个现代福利国家",那么,他很快就发现自己成了汹涌的原生性狂热的无望的牺牲品,他在任上经历了繁乱而令人沮丧的30个月之后,死于一个动机不明的佛教徒之手,他的死是一个莫大讽刺。

因而,走向一个坚定、有民众基础的社会改革政府的第一步,不是导致高度的民族团结,而是相反——狭隘的语言主义、种族主义、地区主义和宗教主义的增加,这是一种奇怪的辩证对立关系,里金斯(H. Wriggings)对其具体机制进行了很好的描述。[23]普选制度使求助于传统忠诚来取悦于民的诱惑实际上难以抗拒,导致班达拉奈克及其追随者下了一个后来证明是失败的赌注:要在选举前能够激发原生感情,在选举后又能够使之冷却下来。他的政府在健康、教育、行政等等领域的现代化努力,危及了乡村要人——和尚、印(度)医、乡村教师、地方官员——的地位,政府不得不表示报以更为本土主义和社区性的新保障,以换取他们的支持。寻找共同的文化传统,作为国家(既然它已经成为某种国家)认同的内容,却导致古老的、几乎被遗忘的泰米尔人与僧伽罗人之间的背信弃义、暴行、侮辱和战争的死灰复燃。在受过西方教育的城市精英中,阶级忠诚和以上层阶级自恃的态度,倾向于压倒原生性差异;他们的隐没使这两个群体丧失了互相和睦相处的少数几个纽带之一。经济根本变革的首次骚动引起恐惧:勤劳、节俭、进攻性的泰米尔人的地位将得到加强,其代价是牺牲办事不那么有条理的僧伽罗人的利益。对政府职位竞争的强化、方言出版物日益增长的重要性、甚至政府实

行的土地开垦计划——因为这些计划可能会改变人口分布，从而改变议会中的社群代表比例——所有这些都构成同样的挑战。锡兰严重的原生性问题，不仅是一笔传统上阻碍其政治、社会和经济现代化的历史遗产；它是锡兰第一次完成这种现代化的认真——虽然依旧没有效率——尝试。

这种具有各种不同表达的辩证对立，是新兴国家政治的历史性特征。在印度尼西亚，一个单一制本土国家的建立，造成了这样一种明显而令人不快的现实：人口稀少但矿藏丰富的奥特岛生产了该国主要的外汇收入，人口稠密但资源贫乏的爪哇却享用了该国的主要收入，而这种情况在殖民时代是不可能出现的；发展出一种地区之间戒备的模式，这个模式强化到武装暴动的地步。[24]在加纳，阿散蒂人被伤害的自尊心爆发成为分离运动；当时，恩克鲁玛的新民族政府为了积累发展资金，把可可的价格定得比阿散蒂可可种植农所期待的要低。[25]在摩洛哥，里夫柏柏尔人（Riffian Berbers）被惹恼了：他们在独立斗争中做出的重要军事贡献，没有能够换取政府方面在办学、就业、改善通讯设施等等方面的较大支持；他们恢复了部落自傲的传统模式——拒绝纳税，抵制市场，回归肉食的山野生活——以引起拉巴特方面的注意。[26]在约旦，阿卜杜拉拚命试图通过吞并约旦河西岸地区，通过和以色列谈判，通过军队现代化，来巩固他的新兴主权市民国家；他的这些努力导致一个感到族群屈辱的泛阿拉伯巴勒斯坦人对他的刺杀。[27]即使在那些不满情绪尚未达到公开抵抗程度的新兴国家，几乎到处都存在围绕日趋激化的政府权力之争的这类原生性纠纷的广泛氛围。伴随着政党、议会、内阁、政府官员的日常政治活动，并与它们发生互动，几乎到处都存在涉及公共身分冲突和渴望加速实现本族群统治的准政治活动。

此外，这种准政治战争似乎有自己独特的战场；在习惯上的政治斗争舞台以外存在某种特殊的制度脉络，它有一种在其中落脚的强烈倾向。尽管原生性问题理所当然地经常出现在议会辩论、内阁审议、法庭决定中，也更常见于竞选活动中，但它越来越倾向于以更纯粹、更明确、更致命的形式，出现在某些其他种类的社会问题通常或至少不会如此频繁、如此尖锐地出现的地方。

其中最明显的是学校教育体系。尤其是语言冲突倾向于采取学校危机的形式——请注意马来教师工会和华人教师工会之间就在马来亚华人学校中，马来语在何种程度上取代华语而发生的激烈争端；在印度发生的英语、印地语以及其他地方语言之间争夺作为教学语言资格的三方非正式冲突；或孟加拉语的大学生为了抵制西方把乌尔都语强加于东巴基斯坦而发动的血腥暴乱。不过，宗教问题也非常容易渗透到教育脉络中。在穆斯林国家长期存在把传统古兰经学院改革成为西方形式的问题；在菲律宾有世俗公办学校的美式传统与宗教人士关于在这种学校增加宗教教育的强烈要求之间的冲突；在马德拉斯邦，有达罗毗荼分裂分子装作虔诚地声明："教育必须免受政治、宗教或种族偏见的左右，"其实他们的意思是说，"不应该强调使用类似于史诗《罗摩衍那》的古印度文字。"[28]甚至地区斗争也大都倾向于吞没学校体系：在印度尼西亚，在省一级产生的不满情绪伴随着竞相增建地方高等教育院校，以致于该国目前在几乎每个主要地区都有高等院校的教职员工队伍：它们是过去仇恨的纪念碑，也许还是未来仇恨的摇篮；尼日利亚也许在发展同样的模式。如果总罢工是阶级斗争的反映，政变是军国主义与议会制度斗争的反映，那么，学校危机也许就变成了原生忠诚之间冲突的典型的政治或准政治反映。

还有可能形成其他几个准政治漩涡的中心，但就本文而言，我们仅对它们附带介绍，而不加深入分析。社会统计数字是一个例子。黎巴嫩自1932年以来就没有人口统计数字，因为害怕它会暴露人口中宗教人口的变化，从而使用来平衡各派利益的复杂至极的政治安排失去可行性。在印度，面对其国语问题，仅仅何谓印地语使用者这个问题，就是一个争论相当激烈的问题，因为它取决于统计的标准：印地语的积极支持者利用人口统计数字证明有一半印度人口说"印地语"（包括乌尔都语和旁遮普语），反印地语者则把这个数字强行压低到30%，认为诸如文字差别，甚至明显地包括语言使用者的宗教信仰之类的因素，对于语言都具有重要意义。同时，与此密切相关的问题，是涉及这样一个奇怪的事实，即根据1941年的人口普查，当时有2500万部落民，而根据1951年的人口普查，这个数字只有170万——韦纳恰当地称之为"借助重新普查杀人"。[29]在摩洛哥，已发表的人口百分比数据说明，柏柏尔人的人口从占总人口35%增长到60%。据此，一些民族主义领袖乐于相信，或乐于让他人相信，柏柏尔人完全是法国人的创造。与行政部门中族群成分构成有关的统计数字，不管是真实的还是想象的，都是几乎所有地区的原生性鼓动家最得意的武器；在一些地方官员的族属不同于被管理的本地族群的地方，它们尤其奏效。而在印度尼西亚，在地区危机的顶点，一家重要报纸被查封，因为它假作无知地刊载了反映各省出口创收和政府支出的条形图。

服装（在缅甸，数百部落边民被接到仰光参加联邦日，提高他们的爱国心，然后赠送他们缅甸服装，就打发回家了），历史著作（在尼日利亚，雨后春笋般出现的带倾向性的部落历史，加强了困扰这个国家的本来已经非常强大的离心倾向），象征公共权威的官方标记（在锡兰，泰米尔人拒绝使用用僧伽罗语标记的汽

车拍照，他们在印度南部涂抹印地语铁路标牌），属于其他迄今为止表面观察到的准政治纷争的领域。[31]同样的情况是，部落联盟、种姓组织、族群同胞会、地区联合会、宗教团体正在以综合形式迅速扩张，这种现象似乎伴随着几乎所有新兴国家的城市化过程，并且把其中几个主要城市——拉各斯、贝鲁特、孟买、棉兰——变成了种族紧张关系的沸锅。[32]但是，且不管细节如何，重要的是，围绕新兴国家正在出现的管理制度以及这些制度试图支持的高度分化的政治纷乱打转的，是一大堆自我强化的原生性不满情绪的漩涡；这种准政治漩涡在很大程度上是政治发展过程本身的产物——如果继续用隐喻的话，也可以看作是它的余波。国家为了公共目的而动员社会资源的能力不断增长，它的权力不断扩张；这激发了原生感情，因为鉴于合法权威只能来自这种感情所拥有的固有道德压力的信条，让自己受来自其他部落、其他种族或其他宗教的人的统治，不仅是甘愿受压迫，而且是自甘堕落——把自己从道德社群开除，成为低等人，其意见、态度、期望等等根本不算数，就像在那些自认为成熟、健康、有智识和头脑健全的人眼中，儿童、愚昧者和头脑不健全者的意见、态度、期望等等不算数一样。

尽管这种存在于原生感情和国家政治之间的紧张关系可以缓和，但可能不会完全消除。这种“天赐”的故土、语言、血统、外貌以及生活方式，塑造了人们关于他们在骨子里是谁以及和谁的关系水乳交融的观念，其力量来源于非理性的人格基础。只要一经确立，这种自在的集体我群感就一定会在某种程度上卷入民族国家的逐渐扩展的政治过程，因为这个过程似乎触及了如此宏大范围的事务。所以，仅就原生感情而言，新兴国家或其领导人必须设法做到的是，不是像他们经常试图去做的那样，通过蔑视甚至否认其客观存在希望这些感情不复存在；而是接受

(domesticate)它们。他们必须让它们失去授予政府权威合法性的力量,使涉及它们的国家机器中立化,把它们因与社会脱节而引起的不满情绪导向适当的政治形式而非准政治形式的表达,通过这些使它们和发展的国家秩序协调一致。

这个目标并不可能完全达到,或至少从未达到过——即便在安贝德卡先生讨论的提出所谓"团结精神"的加拿大和瑞士(这里少提南非为佳)也不例外。但相对而言这是可能的;新兴国家正是希望以这样一种相对成功的可能性,来打退放开的原生热情对其完整性和合法性所进行的攻击。就像这些国家似乎注定要经历的工业化、城市化、重新分层化,以及其他各种各样的社会和文化的"革命"一样,用单独一个主权国家来包容各种原生性社群,这有可能使其人民的政治容量达到极限,有时无疑会超过极限。

四

当然这个"整合革命"已经开始,到处都在拚命寻找创造更完美的联邦的道路和方式。然而这只是一个开端而已,因此如果有人要在大范围的比较基础上考查这些新兴国家的话,他就会面对一幅令人迷惑的图景:从各种制度和意识形态的角度来回答貌似千差万别、却具有共同本质的问题——在政治上使原生性不满正常化。

今天,这些新兴国家很像未经正规训练或初学的画家、诗人或作曲家,他们正寻求自己的适当形式、自己富有特点的方式来解决由他们的媒介手段引起的困难。这些新兴国家仿效别人,组织混乱,不拘一格,唯利是图,屈从时尚,定位含混,具有不确定性。要对它们归类是极其困难的:无论是传统类别,还是新造

类别，都行不通；这就像要把不成熟的艺术家严格地归入某一学派或传统，要远比成熟的艺术家困难一样，因为成熟的艺术家已找到自己独特的风格和个性，这是一种似是而非的矛盾。印度尼西亚、印度、尼日利亚以及其他国家，就目前状况而言，都处于困境之中；但这一困境正是激发它们政治创造性的主要动力，迫使它们进行不停的努力，以摆脱困境，获得成功。当然，这并不是说所有这些创造都一定会获得最后成功；有不成功的国家，就像有不成功的艺术家一样，也许法国可以是个证明。但正是原生性作为桀傲不驯的问题，与其他因素一道，促使政治甚至宪法的革新进程不断向前发展，并把昙花一现（如果不是完全不成熟的话）的性质赋予试图对新兴国家的政治的进行系统分类的尝试。

使各种政府安排有序化的努力现在出现在这些新兴国家之中，以应付由语言和种族之类的异质性造成的问题；而这种努力必须始于对这种安排简单的经验回顾，即以模型的形式来展示现行的试验。通过这种回顾，应当有可能使人至少意识到有关差异的范围，意识到这些布局在其中成形的社会领域的总体层面。在我们这种方法中，划分类型不是成为一种设计和建构类型（不管是理想的还是其他什么类型）的工作，这种工作将从混乱纷杂的现象中分离出基本的恒定因素，而是确定出现这种变异的界域及其运作的范围这样一种工作。在此，对于这类范围、层面、界域和领域的意识，最好通过一系列快照式的对“整合式革命”的快速呈现、以多种方式加以传达。就像它看上去在几个精英型新兴国家运作的那样：表现出与原生性多样化有关的不同的具体模式，以及针对这些模式的不同的政治反应模式。印度尼西亚、马来亚、缅甸、印度、黎巴嫩、摩洛哥、尼日利亚，它们在文化上各具特色，地理上各处一方，但从我们对于这些走向统

一的分裂国家进行短暂观察的需要出发，它们无疑是合适的对象。[33]

印度尼西亚

直到约 1957 年初，爪哇和奥特群岛之间的紧张关系，在诸多因素的综合作用下得到控制：革命团结的持续动力，具有广泛代表性的多党制，具有印度尼西亚特色的在称为 Dwi-Tunggal——大意是“二元执政”——的制度下的两分最高权力体制，在这个体制中，爪哇人苏加诺和苏门答腊人穆罕默德·哈塔分任作为共和国最高领导人的总统、副总统。从那时起，革命团结涣散了，政党体系崩溃了，二元领导体制破裂了。虽然在 1958 年成功地镇压了地区叛乱，虽然苏加诺狂热地竭力试图将政府浓缩在作为“45 年精神”之化身的他个人身上，但由此失去的政治平衡没有得到恢复，这个新兴国家成为整合失败的近乎典型的例子。迈向现代性的每一步都带来地区性不满的增长；地区性不满的每一次增长，都伴随着政治上软弱无力的新曝光；政治上软弱无力的每一次新曝光，都伴随着政治勇气的丧失，导致了更为孤注一掷的军事强权和思想复兴主义之间不稳定的混合。

正是 1955 年大选奠定了议会体制的基本框架；它再清楚不过地告诉反思的印度尼西亚人，他们要么在他们不大情愿建立的现代文明秩序的构架内寻求解决问题的办法，要么就要面对日渐增强的原生性不满情绪和准政治性冲突。原本指望选举能消除误会，不曾想反倒惹了麻烦。这些选举将政治重心由“二元执政”转移到政党。它们使共产党在群众中的力量落到实处，共产党人不但获得了全部选票的 16%，而且在他们所获得的选票中，90%来自爪哇，从而融地区紧张关系和意识形态紧张关系于一体。它们渲染这样一个事实：即一些社会上比较重要的权力

中心利益，如军队、华人和某些奥特岛出口商等等的利益，在正统的政治体系中没有适当体现。它们还把政治领导资格的基本标准，从革命性转移到群众威信上来。这些选举曾一度要求，如果目前这种文明秩序要维持下去并得到发展，就需要建立一整套总统、副总统、议会和内阁之间的新型关系；要遏制敌视民主概念本身和多党制、富于攻击性且组织良好的极权主义政党；议会架构之外的重要群体要和它发生有效关系；找到一个能够取代1945—1949年共同经历的精英团结的新基础。考虑到极其棘手的经济问题、冷战的国际环境，以及高层中长期存在的大量个人仇怨，如果能够满足这么多的要求，那就可能让人感到吃惊了。但也不能就此认为，在具备必需的政治韬略的前提下，没有这样的可能性。

但无论如何，这种可能性并不存在。1956年末，苏加诺与哈塔之间一向微妙的关系变得紧张起来，导致了后者的辞职；对于奥特岛的许多主要的处于领导地位的军事、金融、政治和宗教群体来说，这在实质上无异于撤消对中央政府合法性的承认。这种二元执政(dummmvirate)曾经象征性地、在很大程度上真正确保了把奥特岛的各个族群和占如此多数的爪哇人看作同为共和国的正式和平等的伙伴，它是一种准宪法保证：不能让爪哇人对印度尼西亚指手划脚。苏加诺的一半是一个爪哇神秘主义者，一半是根深蒂固的折衷主义者；哈塔一半是苏门答腊清教主义者，一半是朴素的管理者。他们不仅在政治上，而且在其他方面互相补充。苏加诺为捉摸不定的爪哇人融合性极高的高雅文化的集大成者；哈塔是不那么微妙的奥特岛人伊斯兰商业主义的集大成者。于是，主要的政党——尤其是共产党，将马克思主义的意识形态与爪哇“民间宗教”相结合；穆斯林马修米党，在爪哇以外的较正统地区获得了它近一半的选票，成为他们的主要

代言人——相应结盟。所以，当副总统辞职之后，总统根据他回归1945年(即大选前)的“指导性民主”的概念，成为印度尼西亚国民生活的唯一轴心，共和国的政治失去了平衡，地区性的不满进入了激进阶段。

从那时起，断断续续的暴力就和对政治灵丹妙药的疯狂追求交替出现。流产的政变、失败的暗杀、不成功的叛乱，一个接一个，贯穿着极其丰富的意识形态和制度的试验。“新生活运动”已经让位于“指导性民主”运动，“指导性民主”又让位于“回归1945年宪法”运动，与此同时，政府结构——国家政务委员会、国家计划委员会、立宪会议等等——像荒芜的花园，杂草丛生。但无论是神经质的修修补补，还是扣人心弦的口号，没有任何形式能够容纳这个国家的多样性；因为这种任意的逢场作戏，并不代表以现实主义的态度寻求解决这个国家的整合问题，而是在绝望中施放烟幕，掩盖关于政治灾难就在眼前的与日俱增的恐惧。目前，一种新的事实上的二元执政分享着领导权——苏加诺唱起前所未有的高调，号召重新恢复“革命的团结精神”；在身为国防部长和前参谋总长的陆军中将A.H.纳苏蒂安(A.H.Nasution)(另一位平淡无奇的来自苏门答腊的官员)的领导下，军队的功能扩大，进入不完全属于军事的领域。但是，他们之间的关系及其有效权力的范围，就像印度尼西亚的几乎所有其他事物一样，仍然不能确定。

这种关于“政治灾难就在眼前的与日俱增的恐惧”被证明是非常有根据的。在1965年9月30日的那个夜晚之前，苏加诺总统越来越执迷于固定的观念形态，这时，总统卫队的指挥官发动一场未遂政变。有六名高级军事将领丧生(纳苏蒂安将军死里逃生)，但由于另一位将军苏哈托集合起军队，粉碎了叛乱，这

场政变失败了。在随后的几个月中，到处都有令人发指的残暴行径——主要是在爪哇和巴厘，但在苏门答腊也不时发生——针对追随印度尼西亚共产党的嫌疑人，人们普遍认为他们是这场未遂政变的幕后策划者。数十万人被屠杀，大多是村民之间的自相残杀（虽然其中也有一部分是军队杀死的），同时，至少在爪哇，屠杀是按照上面描写的原生性界线来进行的——虔诚的穆斯林屠杀印度教调和论者（还有一些排华行为，尤其是在苏门答腊；但相互杀戮主要在爪哇人与爪哇人之间、巴厘人与巴厘人等等之间发生。苏加诺作为国家领袖的地位逐步由苏哈托所取代，并于1970年去世；苏哈托在此前两年已正式就任总统职务。从那以后，军队在各种平民技术专家和行政官员协助下，一直掌控着这个国家。在1971年夏天举行的第二次大选中，由政府支持和控制的政党获得胜利，严重地削弱了老一些的政党。此时，虽然以原生因素划界的群体——即宗教的、地区的和族群的群体——之间的关系依然紧张，而且事实上由于1965年事件而恶化，但人们很少公开予以表达。这种状况似乎不会长久，至少我是这么看的。

马来亚

在马来亚，最引人注目的是，在一个严格按种族划界的多元社会中各种不同群体在总体上整合的程度：这种整合所涉及的不是国家结构本身，而是那种相当晚近的政治发明，即党派组织。正是由马来人联合国家党、马来亚华人协会以及重要性略次的马来亚印度人大会组成的这个联盟，使原生性的冲突以非正式的、现实的方式得到调解，而在任何国家——无论是新的、老的还是介于两者之间的国家——都会同样强烈地遇到的离心倾向，则被有效地消解、转移和控制。联盟成立于1952年，其时

正逢恐怖活动造成的“紧急状态”，由保守的、受过英国教育的上层社会人士和华人社会组成(印度人一两年后加入，他们总是手足无措)。该联盟是在新兴国家的全部政治范围中，成功地实践了不可能的政治艺术的最显著典范之一——联合各派别的非群团政党；这些派别本身公开、明显、时常热中于呼唤群团的利益，陷于足以使哈布斯堡王朝显得像丹麦或澳大利亚的原生性猜忌和敌意。仅从事情的表面上看，它不可能起作用。

但重要的问题是，不管怎样，它是否能继续发挥作用。马来亚仅仅从1957年中期才开始独立，它得益于相对优越的经济条件，得益于——除共产党造反外——十分平稳的统治权力移交，得益于由于这种平稳的权力移交而成为可能的英国影响的继续存在；得益于一个保守的、略有理性色彩的寡头统治政府能够让广大人民相信，它比在大多数新兴国家中那种典型的在感情上有感召力的左翼政府更适合于为他们的梦想服务。这种执政联盟是否就像与它很近似的锡兰联合国家党那样，其统治是暴风雨前的暂时宁静呢？它是否会像印度尼西亚的“二元执政多党制”一样，在社会和经济发生动荡时，注定要削弱和解体呢？一句话，它是否太过完美，以致难以持久呢？

征兆是复杂的。在革命前举行的首次大选中，联盟获得80%的选票，并在联邦立法会中得到52个人选席位中的51个席位，实际上成为前殖民政府的唯一合法继承人。但在1959年进行的独立后的首次选举中，它的大量地盘被更加具有群团性质的政党夺得，所获选票降到51%，议席在全部103席中降至73席。在马来亚选区，马来人联合国家党由于一个极具群团性的政党突然赢得了马来人占绝大多数的虔诚的东北部农民的支持而被削弱。这个政党呼吁建立一个伊斯兰神权国家，“恢复马来亚的君主地位”和建立“大印度尼西亚”。华人和印度人的势

力则在沿西海岸盛产锡和橡胶的中部大城镇受到马克思主义政党的削弱，在这些城镇有大量下层华人和印度人的新选民，他们通过独立后的自由化公民法获得选举资格，这里和其他地方一样，马克思主义不费吹灰之力就适应了原生性忠诚。受这些失败的打击——在联邦选举前两月举行的邦选举中就显露出来——联盟实际上已接近全面分裂。马来人联合国家党的这些挫折，促使马来亚华人协会中较不保守的年轻成员呼吁要求增加华人选民数量，要求联盟对马来亚种族主义明确予以谴责，要求重新检讨涉及华人学校语言问题的国家教育政策。马来人联合国家党中的头脑发热者予以同样回击。虽然为了大选需要，裂隙及时得到暂时弥合或掩饰，马来亚华人协会的几名年轻领袖辞职了。而马来人联合国家党则调整自我，赶走了自己中间的原生性的"鼓动者"。

所以，举行大选使原来潜在的原生性问题曝光，不得不加以正面对待，而不能用民族主义辞藻掩饰，这个情况虽然与印度尼西亚差不多，但是，马来亚的政治韬略似乎远远更能胜任这个任务。虽然比起独立初期，该联盟的绝对主导地位已有所下降，其整合也可能有所减弱，但它的执政地位依然相当巩固，仍然是极其尖锐的原生性问题在其中得到调控，而非任其放任、造成准政治混乱的有效政府构架。一个模式正在发展并且也许正在形成：在该模式中，一个具有广泛基础、由三个部分或三个派别组成的国家政党几乎遍及国家，受到大量小党的蜂拥而上的攻击——阶级党派指责它过于强调群团，群团党派指责它对群团强调不足（双方都指责它"不民主"、"不革命"）——它们中的每一个都尽力攻击它在运作的时候暴露出来的内部弱点，更加公开地诉诸原生性感情，试图一点点地蚕食它。在联盟奋力坚守生死攸关的核心部分，抵抗来自所有方向上试图摧毁其基本力量

源的企图的时候——这是在马来人、华人和印度人领导者中事实上达成交换的同舟共济的共识——该联盟错综复杂的内部机制，就成为在马来亚进行的整合式革命的完美典范。

1963年，马来亚变成了马来西亚。这是一个由马来亚本土（马来半岛）、新加坡以及位于北婆罗洲地区的沙捞越和沙巴领土组成的联邦。联盟仍旧是多数党，但新加坡的主要政党人民行动党寻求在半岛华人中的影响，这就削弱了马来亚华人协会，危及联盟和马来人与华人之间的政治平衡。1965年8月，这种极度紧张的关系导致新加坡脱离联盟独立。印度尼西亚对于联邦、菲律宾对于沙巴加入联邦的强烈反对，都增加了形成这个新的政治实体时产生的压力。在1969年5月的大选中，联盟丧失了微弱多数的地位，这主要是因为马来亚华人协会未能得到华人的支持（多数选票倒向了华人民主行动党），而我们文中提到的伊斯兰主义马来群团党进一步从中获利，该党得到近四分之一的选票。马来亚华人协会自感已失去华人社会的信任，就脱离了联盟，导致了一场全面深刻的危机。同月晚些时候，在首都吉隆坡爆发了一场残酷的社会动乱。150人丧生，他们中多数死得很惨，华人与马来人之间的交流几乎完全崩溃了。政府颁布了紧急状态法，形势平静下来。1970年8月，自马来人联合国家党和联盟成立以来一直任该党和该联盟领导人的特因库·阿卜杜尔·拉赫曼（Teunku Abdul Rahman）退休，由他长期的副手和该政权的强硬人物吞·阿卜杜尔·拉扎克（Tun Abdul Razak）继任。紧急状态在经历了21个月之后终于结束了，议会政府得以恢复，其时已是1971年2月。形势似乎暂时稳定下来，联盟仍然坚持反对群团主义者对它的蚕食企图（但在沙捞越，华人共产党游击队还在继续活动），当然，这个国家作为一个整体在事实

上已经距离在它诞生的当初那些年各群团之间达成的一致更遥远了。

缅甸

缅甸的情况与马来亚大相径庭。尽管它不同于印度尼西亚，同样有一个具有广泛代表性的全国性政党(即吴努的反法西斯人民自由联盟的“廉洁派”)领导着[1962年]一个形式上的联邦国家，其反对派虽然表现激烈，但是力量微弱；然而这个政府的权力主要和直接依靠缅甸人的文化优越感(即作为缅甸人的代言人)，而在最初几年曾经促使该国陷入多边内战的少数民族，则受到一种非常错综复杂、非常奇特的宪法体系的照顾，这个体系在理论上使他们免受政党制度可能在事实上导致的缅甸人的支配。此处，政府自身就在很大程度上是单一的、集中的原生性集团的明显代理人，它因此面对一个非常严重的问题：如何在超过总人口三分之一的边缘性群体的眼中保持合法性；他们自然倾向于把它看作外人，它在解决这一问题的时候，主要靠精心设计用来安定人心的法律姿态，结合采取大量的同化主义措施。

简言之，为消除少数民族恐惧心理而设计的宪法权力体系，目前[1962年]由六个在法律上并不一致的“邦”组成，划界标准主要是根据地区—语言—文化，它们拥有不同的正式权力。某些邦拥有——显然是有名无实的——分离权；而另外的邦却没有。各邦在选举办法上有些不同，并控制自己的小学。对政府机构的精心设计，从钦邦到掸邦各有不同：钦邦几乎没有任何地方自治；掸邦的传统“封建”酋长得以保持自己相当多的传统权利；而缅甸本土并不被看作构成联邦的一个邦，只是在实际上难以分清而已。各邦疆界与现实的原生因素相符合的程度不尽一

致——克伦邦永远在抱怨，而小小的克耶邦则显然求助于便利的政治发明："红色克伦"族。各邦都有代表入选两院制议会的上院，即"民族院"；该机构向少数民族高度倾斜。但在联邦政府中，民选的下院，即众议院，使"民族院"黯然失色；但因为每个邦在派出自己的下院代表的同时，也在"民族院"占有席位，共同组成管理国家大事的国务院，所以，"民族院"就有重要的地区意义。另外，国家领袖（即国务院的首脑）在联邦政府中同时被任命为主管邦务的部长。宪法修正案需要获上下两院的三分之二票数才能通过，这样，少数民族至少可以在形式上制衡政府和下院（政府向下院负责）权利。最后，联邦总统作为主要是象征性的职位，按各族群之间达成的默契而非宪法的明确条文，由各族群人士轮流担任。

这个精雕细琢的宪法框架，如此艺术性地模糊了联邦与其组成成员之间的差异，而此时似乎恰逢它正在赋予这种差异以最准确的形式；以致于反法西斯人民自由联盟强有力的同化政策得到遵循。这种"缅甸化"的传统，或者如某些少数民族更直截了当的说法即"反法西斯人民自由联盟帝国主义"的政策，可以追溯到世纪之交佛教学生俱乐部的民族主义运动的滥觞；到30年代，"德钦"们（Thakins[34]）呼吁建立一个独立国家：缅甸语为国语，缅甸服为国服，恢复佛教僧侣作为政府的导师、向导和顾问的传统作用。自从取得独立之后，随着虔诚的佛教徒德钦·努（Thakin Nu）担任总理，政府开始发奋实现这些目标；为期一年半的军人统治使同化压力明显减轻，随着1960年吴努发表"以佛教为国教"的宣言，以压倒多数重新当选之后，对这种强迫同化的鼓吹，更加变本加厉（在前缅甸本土上，他的"清廉的"反法西斯人民自由联盟一下子获得大约80%的下院席位；在各邦和不满的若开省占三分之一）。

结果，缅甸对原生性利益的政治调整，至少在形式上大多倾向于采用法律形式，通过一种非常奇特和矫揉造作的宪法语言来运作。克伦人坚信，官方勘定的边界限制太大，难以补偿该邦在殖民统治时期所享权利的损失，这种看法促使他们反叛；他们在遭到联邦军队的镇压之后投降，而他们对这些疆界的承认，加上一些作为现实惩戒的法律惩罚——明确否决其分离权，减少他们在议会两院的代表席位，废除早些时候关于合并克伦邦和克耶邦的决定——也确认和象征了他们的失败。同样，若开人和孟人的原生性不满——这种不满定期爆发，成为公开的暴力事件——也表现为要求成立若开邦和孟邦；吴努最后被迫予以支持，尽管他反复申明反对成立任何新邦。在掸邦，传统的酋长们以他们的分离权以及他们声称已写入宪法的各邦权利的信条相威胁，作为他们与政府谈判时就作为放弃各种传统权利的回报，他们应得到何种和多少补偿而进行讨价还价的筹码；如此等等。这个非规则的、非正式的宪法框架，语言精确，意义含混而实用，“即便[缅甸]律师也无法告诉你缅甸究竟是一个联邦制国家，还是一个单一制国家”；[35]这个宪法框架使一党制的、以缅甸人为核心的反法西斯人民自由联盟政权，在实际统治的几乎所有方面，都推行强硬的同化政策；与此同时，要维持来自非缅人缅甸公民的至少是最低限度的忠诚，这在十年前是得不到的——当然，如果这个政权没有遏制它的族群狂热的话，十年来它就不可能享有这样的忠诚。

1962年5月，奈温将军通过军事政变接管了缅甸政府，吴努被监禁。奈温在缅甸实行极端孤立主义政策，这与其他情况一道，使我们难以大量详细了解在这个国家正在发生什么。比较清楚的似乎是，少数民族的反政府武装继续近乎像以前那样活

动，并变得完全有组织化，成为该国景观中司空见惯的一幕。1971 年 1 月，吴努（他已被释放）在泰国西部建立了“民族解放阵线”司令部，联合反叛政府的掸邦缅甸人。虽然这还没有造成什么大的影响，但是，克伦邦、掸邦、克钦邦的反抗愈演愈烈（奈温在 1969 年给予缅甸南部的克伦以“邦”的地位，但克伦人认为他所给予的“自治”太有限，就在 1971 年初发动了旨在推翻奈温的进攻）。1971 年 2 月，联合民族解放阵线成立，成员包括克伦人、孟人、钦人和掸人（克钦人有自己独立的军队，承诺进行合作，但不加入）。所以，鉴于缅甸对外几乎完全封闭，难以观察并弄清实际发生的情况是什么，但似乎很明显，不但在奈温统治下缅甸典型的原生性异己模式没有改变，而且升级成为一道永久的政治风景线。

印度

印度是一座具有宗教、语言、地区、种族、部落和种姓等不同分野的广大纷繁的迷宫，她正在创建一种多面的政治模式，以适应其难以捉摸、错综复杂的社会文化结构。她姗姗来迟［以 E. M. 福斯特（Forster）的略有嘲讽意味的形象］，在世界民族的席位中就座；她饱受几乎所有各种交织在一起的原生性冲突的困扰。我们揭开旁遮普语言主义，看到锡克宗教群团主义；剥离泰米尔地区主义，看到角度略有不同的孟加拉文化的自高自大，也看到大孟加拉爱国主义。在这种情况下，对于这种原生性不满问题，似乎不可能存在普遍化一的解决办法；只能是一堆松散纷杂、适应地方的临时解决办法，它们彼此之间只存在偶然和实用主义的联系。适用于阿萨姆邦那加地区部落异议者的政策，并不适用于消除安得拉邦地主基于种姓观念的不满。中央政府对奥里萨邦亲王的态度不能用于对待古吉拉蒂的工业家。在印度文化

核心地区北方邦的印地教原教旨主义问题，与达罗毗荼迈索尔邦的问题具有不同形式。就原生性问题而言，印度国内政治表现为一系列不成体系的尝试，拆东墙补西墙。

进行这些尝试的载体，自然是印度国大党。虽然国大党与马来亚联盟和缅甸的反法西斯人民自由联盟一样，抢先占有了政府机构，并变成了最重要的凝聚力量，但它既非明确的原生性宗派的联盟，也不是主体民族同化主义的代理人。原生性形态的多样性——仅就所涉不同群体的数量而言——已经排除了这两条道路的第一条；在该模式缺少占明显优势的群体，这又排除了第二条道路。结果，除了略有些印度北方的味道以外，国大党企图在国家层面上成为在族群性上中立的、坚决走现代化之路、有些世界主义倾向的力量；与此同时，它建立起很多分立的、在很大程度上独立的地方观念性政党机器，以确保其地方层面上的权利。因此国大党的形象就呈现出双重性：一方面是尼赫鲁，他既是个印度教的狂热宣讲者，也是个泰米尔仇外者，“是一个深沉的、有教养的现代知识分子；他面对自己的国家，心里充满了期望、怀疑主义、教条主义和自我不信任”；[36]另一方面是整个一群不那么忧心忡忡的地方党魁：马德拉斯邦的卡马拉杰·纳达尔、孟买邦的恰范、马哈拉施特拉邦的阿图利亚·高希、奥里萨邦的帕特奈克、旁遮普邦的凯隆、拉贾斯坦邦的苏卡迪亚，他们有意操纵（这是诸多方式中的一种）地方现存的语言、种族、文化及宗教，以保持本党的支配地位。

1956年的《各邦重组法案》——就如我们曾提到过的，它本身是国大党在独立前几十年就开始启动的一个进程的顶点——使得这种以国家为轴心、以原生性为边缘的模式获得了官方的制度性肯定。把国家按照语言边界划分区域的做法，事实上是通过把准政治势力隔离在本地区来避免它们干涉国家事务这样

一种总方针的一部分或一小部分。与缅甸的邦不同，印度的邦有着真实的、明确的——可能太过于明确的——由宪法赋予的各方面的权力，从教育、农业到税务和公共卫生，因而，以邦的各个组成部分和各邦政府的组成为中心的政治过程，远非无关紧要。正是在邦的层面上，开始出现了近乎多数构成印度国内政治日常内容的短兵相接的激烈冲突；本土利益的调整也在这个层面上开始生效（如果有什么效果的话）。

所以，在1957年的选举中，国大党发现自己比1952年时更严重地处于多线作战的境地，需要在各邦应付不同的选举战，对付利用各种不满情绪的各种对手——对付喀拉拉邦、孟加拉邦和安得拉邦的共产党人；对付旁遮普邦、北方邦和拉贾斯坦邦的宗教群团党派；对付阿萨姆邦和比哈尔邦的部落联盟；对付马德拉斯邦、马哈拉施特拉邦和古吉拉特邦的族群—语言阵线；对付奥里萨邦、比哈尔邦和拉贾斯坦邦的封建亲王复辟党；对付孟买邦的普拉贾社会主义者党。并非所有的斗争都围绕原生性问题，但几乎所有的党派——即便是那些和左翼"阶级"党有关的党派——似乎都受到它们的巨大影响。[37]不管怎么说，没有哪一个反对党的影响能够超出它们的资源相对比较丰富的那几个据点，所以，国大党作为唯一真正的全国性党派，能够以绝对优势保持对中央政府——除极少例外——和邦政府的控制，当然它在普选中获得的票数还不足一半。

在这样一个充满地方政府的阴谋诡计的混乱局面中，作为一个实施外交政策的特殊委员会、作为一个社会和经济综合计划委员会、作为一个全印度民族认同的符号表达，这个相当睿智、公平、讲求道德的国大党中央政府，是如何建立起来的？这是一种东方之谜。大多数观察者未经分析就把它归结为尼赫鲁作为民族英雄的个人魅力的作用。他作为甘地的信徒和继承人

以及独立化身的地位，在他的世界主义理智主义与其人民的地方性畛域之间，架起了沟通的桥梁。可能正是由于这一原因，以及他无人匹配的保持地方首领忠诚、与中央保持一致和放弃野心的能力，使得继承人问题——"尼赫鲁之后是谁?"——在印度比在其他新兴国家更具有突出意义，虽然在这些国家，继承人问题同样是长期存在的令人焦虑的显著问题。对印度能维持到今天不散这一事实，阿贝德卡坦率地说，这得益于国大党人纪律的力量——"可国大党能维持多久？国大党是博学家尼赫鲁；博学家尼赫鲁是国大党。难道博学家尼赫鲁会万寿无疆吗？任何一个认真思考这些问题的人都会认识到，国大党不可能天长地久。"[38]如果说缅甸的整合式问题是在中心限制原生性狂热；那么，印度的整合式问题则似乎是在边缘限制这样的狂热。

对继承人问题的恐惧，在写作本文的时候是足够真实的，但现在证明是缺乏根据。尼赫鲁于1964年5月逝世后，经历了拉尔·巴哈杜尔·夏斯特里(Lal Bahadur Shastri)的短暂统治时期，其后，随着尼赫鲁的女儿、与甘地同名的英迪拉·甘地夫人就任总理，"使徒"式继承模式重新得以确立。在她统治的早期，国大党失利，各邦发生的社会动乱致使中央对几个邦实行直接统治。1969年5月，扎基尔·侯赛因总统去世，他是一个穆斯林。他的去世危及印度教徒和穆斯林之间的相互谅解，促使甘地夫人和传统国大党党魁互相摊牌：结果是甘地夫人赢得了决定性胜利。虽然面临着各邦连续不断的动乱，甘地夫人还是在1971年3月的大选中取得决定性胜利，获得了对中央政府不容置疑的控制。孟加拉叛乱也许是迄今为止新兴国家中最富戏剧性也是最成功的原生性分离主义运动；这个叛乱发生在当年晚些时候，随后是印度的干涉及其对巴基斯坦短暂而成功的战争。借助这些，国

大党控制各原生性集团的能力无疑增强了，至少在短期内如此。但从更大范围的“事件”看，这个问题仍明显存在：从阿萨姆邦纳卡人持续叛乱，到旁遮普邦锡克人的持续暴乱。确实，从长远看，孟加拉的例子对印度来说具有两面性，它不仅涉及孟加拉本身，而且涉及其他地方：今年(1972 年)2 月，达罗毗荼进步党发起在印度南部建立泰米尔纳杜即泰米尔自治邦的运动，公开效仿孟加拉人，谴责甘地夫人的所作所为和叶海亚·汗将军一样。所以，虽然由于国大党中央政府的力量得到增强，印度反对原生性主义的多方面斗争平息下来，但这种斗争远没有结束。

黎巴嫩

就像菲利浦·希蒂(Phillip Hitti)指出的那样，黎巴嫩并不比黄石公园大多少，但它有更多的惊人之处。尽管所有人口几乎全都说阿拉伯语，都普遍具有共同的“黎凡特”(Levantine)[39]精神，它却被严格地划分成 7 个主要的穆斯林(逊尼派、什叶派、德鲁兹派)和基督教(马龙派、希腊正教、亚美尼亚正教)派系，以及同样多的小派系(新教、犹太教、亚美尼亚天主教等等)，这种教派差异不仅构成个人自我认同的主要公共框架，而且它直接与整个国家结构交织在一起。议会的席位严格根据教派按人口比例分配，这是由法律规定的；自从独立以来的 5 次选举中，这种情况一直基本上未加改动地保持下来。最高执行权威不仅是二分的，而且是三分的，国家总统按照传统由马龙派的人担任，总理由一位逊尼派的人担任，议会主席则由什叶派的人担任。内阁位置是在教派基础上小心分配出去的，从各部秘书、地区行政长官、外交职务一直到普通职员的工作，都保持了同样的平衡。司法制度同样呈多元宗教的扑朔迷离，法律本身以及应用法律的法庭也因教派的不同而不同，涉及个人法律诉讼的最后权限，

有时完全超出了国界。作为阿拉伯省和基督徒的边远居住点、现代商业中心和奥托曼帝国“米列特”制度(millet system)[40]的最后遗存,黎巴嫩几乎同时兼有协约联盟和一个国家的角色。

这个协约联盟所奉行的那种政治,也同样令人惊叹。形式上的政党只起边缘作用。相反,争权夺利是围绕地方政要进行的,他们大多是在外地主(absentee landlord)或(如果是在该国终身保有区域的话)扩大型望族的族长。这些宗派首领的属民基本上按照传统而非意识形态依从于他们;每个首领和代表其他地方派别的类似宗派首领结成联盟,在竞选中形成坦慕尼协会[41]式的“爱尔兰一票,犹太人一票,意大利人一票”的平衡选举制。

所有选民都可以不分教派在任何一个选区的所有地方选举中投票,这种设计也推动了上述发展过程。因此,在另外存在逊尼派、希腊正教和德鲁兹派竞选席位的地区参加投票的马龙派成员,可以选举逊尼派、希腊正教、德鲁兹派以及自己这一派即马龙派的候选人,反之亦然。这样就导致候选人名单的混合,每个教派候选人都试图把自己与其他教派的受欢迎的候选人联系起来,以此赢得必要的外部选票。候选名单很少被平分,因为一个候选人达成有效联盟的可能性取决于他保住自己忠实选民的能力(也因为一般的选民对其他教派的候选人几乎一无所知,不能以此为根据来理性地判断他们的资格),这就意味着,尽管对于任何给定席位来说,马龙派和马龙派竞争,或逊尼派和逊尼派竞争,如此等等,实际上入选的是名单上的人。所以,选举过程的作用是把来自不同教派的某些首脑联合起来,对抗另一些类似的首脑,结果造成政治纽带跨越教派的倾向性。不同教派的成员被推到一起,组成跨教派联盟;同一教派的成员被划开,分属教派内的不同宗派。

这种精心策划的政要之间的分合不仅是竞选策略，而且还涉及整个政治生活。在最具权势的领导人中，同样的原则也对国家高级职位起作用；例如，一位自认为有可能当总统的马龙领导人会试图在公开场合与瞄准总理职务的逊尼领导人结成联盟，如此这般，既为了获得逊尼派的支持，也为了阻止他在马龙派内竞选总统的直接对手建立同样有效的联盟。在整个体系中都有这样的模式运作，涉及政府的每个层次和方方面面。

由于组成这种联盟是出于机会主义而非意识形态的需要，所以，它们经常一夜之间就会解体，在谴责对方是叛徒、腐败、无能和忘恩负义的一片喧嚣声中，貌似亲密的伙伴突然翻脸，死敌反而团结在一起。所以，这种模式基本上是一种个人主义的，甚至是利己主义的模式，尽管它的基础是传统宗教、经济群体和亲属群体，每个有希望成为强权者的人阴谋巧妙地利用这个制度来促成自己的成就。由政要控制的候选人职位和选票本身都是用钱买的（在 1960 年的选举中，流通款涨到 3 百万黎巴嫩镑）；竞选对手被恶语中伤，有时受到人身攻击；任人唯亲、裙带关系或其他等等，已经习以为常；权钱交易，也司空见惯。“在黎巴嫩没有正义，”阿尤布笔下的黎巴嫩山地德鲁兹人说，“只有银币和贿赂。”[42]

然而，正是从这种卑劣的诡诈之中，产生了不仅是阿拉伯世界中最民主的国家，而且是最繁荣的国家。此外，这个国家能够——除一个明显的例外——面对来自超国家的当下极端对立的原生渴望的强大离心力而保持其均衡：基督教尤其是马龙派要求并入欧洲的渴望；穆斯林尤其是逊尼派要求成为泛阿拉伯成员的渴望。这些动机中的第一个表现在所谓的孤立主义观点中，这种观点把黎巴嫩看成是不同于阿拉伯国家的独特存在，是“一块精美的马赛克”，它的特点应当受到珍视和保存；第二个动

机所采用的形式，是呼吁和叙利亚重新统一。只要黎巴嫩政治避免纯粹的个人和传统的问题，涉及普遍的思想和问题，那她就会在这些方面发生对立。

一个引人注目的例外，是 1958 年的内战和美国的干涉；这个例外在很大程度上恰恰是由这种并不典型的意识形态的两极对立促成的。一方面，夏蒙（Sham'un）总统违反宪法，企图继续连任总统，企图使黎巴嫩更亲近西方，以便加强基督教派的力量，对抗正在高涨的纳赛尔主义浪潮，他的这些企图引发了穆斯林对基督教统治的长期疑惧；另一方面，由伊拉克革命和叙利亚倒向开罗造成的泛阿拉伯激情的突然爆发，又引发了基督徒害怕被穆斯林海洋吞没的同样长期存在的疑惧。但是，这种危机以及美国人的干涉都过去了。夏蒙至少暂时地因为“分裂国家”而名誉扫地。泛阿拉伯狂热也至少暂时地（甚至在逊尼派中）被得到重申的一个信念所遏制：黎巴嫩国家的完整必须不惜任何代价予以维护。文官政府很快得到恢复，到 1960 年，一场选举得以在足够的和平气氛中举行，使大多数熟悉的老面孔又回到熟悉的老立场上。

由此看来，以黎巴嫩政治的当下结构来看，如果它要有半点运作的可能，它就必须保持人格主义、宗派主义、机会主义和无计划性。鉴于高度的教派差异性以及这种差异性对于整个国家组织的渗透，任何意识形态化的党派政治活动的增加，都会迅速导致针对泛阿拉伯问题的基督徒和穆斯林之间的两极对立，导致跨教派纽带的崩溃，而在通常的政治运作过程中，这种纽带分化了教派，使政府（即便是脆弱地）团结起来。马基雅维里式的算计和宗教宽容，在黎巴嫩是同一个事物的两个方面；不管怎么说，在近期，替代“银币和贿赂”的，很可能是国家解体。

尽管痛苦地、不能自拔地被卷入阿拉伯——以色列之间继续存在的对立，尤其和作为该地区一支重要政治力量的巴勒斯坦突击队的出现纠缠在一起，黎巴嫩作为“一块精美的马赛克”完好如初。的确，在这里评论的所有国家中，黎巴嫩仍然最有效地保持了根深蒂固的原生性分裂，尽管受到经济问题的困扰，黎巴嫩政治体制借助极左和极右小团体的存在（还没有形成主要的多教派政党），借助不断爆发的民众暴乱，继续像它自二战以来那样发挥作用。对巴勒斯坦突击队（以及对以色列对该国的入侵）所持的不同立场，导致内阁垮台，加深了政府危机，导致主要跨教派的重组。1970年，基督徒支持的总统以一票优势战胜他的由穆斯林支持的对手获胜，尽管有不成文法规定，这个位置应当留给马龙派。但由于内阁继续受穆斯林的领导，既定的布局保持不变，政府相对于巴勒斯坦突击队及其黎巴嫩支持者的权威增加了，尤其是在1970年约旦军队打败突击队之后。没有什么东西永不消失，尤其是在地中海东部地区，但迄今黎巴嫩仍然是个证明：尽管极端的原生性多样化可能使政治均衡永远摇摆不定，但它并不必然自发、自主地使政治均衡成为不可能。

摩洛哥

横穿整个中东——除了尼罗河环绕的埃及——有一条形成对照的古老的社会界线，正如库恩（Coon）所说的“顺从的和孤傲的，依附的和独立的”——一方面是生活在能产性大城市的政治、经济、文化主流中的人，另一方面是那些即使并非不完全入流但也生活在边缘上的人，他们中间“自青铜时代就出产反叛者，使城市文明保持新生和活力”。[43]在沙和苏丹的中央集权和边远部落的顽固的自由意志主义之间，曾存在（在很大程度上依然存在）一种微妙的平衡。当国家强大时，部落就被迫至少不情

愿地承认它并且检点自己的无政府的冲动;当国家衰弱时,它们就忽视它,掠夺它,或者它们中的某一个还会推翻它,接着成为城市传统的体现者和捍卫者。但在大多数时间里,既不存在完全有效的专制,也不存在部落的横行无阻。毋宁说,在中央和周边之间存在一种不稳固的停火状态,用一种"松散的羁縻制度"把它们捆在一起;在这种制度下"山民和游牧民可以自由出入城镇,他们的要塞完好无损,他们也没有让旅行者、商人和朝圣者的旅行队在穿越[他们土地的时候]经历比旅行本身更多的困难和不便"。[44]

在摩洛哥,这种差异总是非常悬殊的,其原因部分是由于这里的地势多为山地,部分是由于7世纪后,来自东部的文化相对人口众多的土著柏柏尔人的强势影响,部分是由于这个国家和在埃及和美索不达米亚的中东文明的主要中心相距甚远。

且不提这个地区复杂的早期历史,17世纪末阿拉伯化的伊斯兰教改良主义的摩洛哥王朝的建立,以及随后王室努力缩小柏柏尔人习惯法的领域、支持古兰经法、压制圣徒崇拜和文化活动、从伊斯兰信仰中清除地方异教的多余成分,这些都强化 *bled al makhzen*("政府的土地")和 *bled as siba*("孤傲的土地")之间的差别。这个统治到今天的王朝号称是先知("sherif"一词的本义)穆罕默德的传人,试图对较多阿拉伯化的大西洋平原的居民和周围里夫山和阿特拉斯山较多柏柏尔化的居民,行使宗教和世俗的权力。尽管其宗教权力——伊玛目的权力——已经被普遍接受,但其世俗的权力只是偶尔被接受,特别是在周边的山地。由此出现了摩洛哥政治制度的也许是最显著的特征:平原的城市人口和农村人口依附于苏丹,他是一个相当发达的家长式官僚体系(地方政府)的独裁统治者,领导着部长、贵族、士兵、地方行政官、职员、警察和税务人员;部落居民把他当作"信仰者

的君主"依附于他本人,但不依附于他的世俗政府或他的代表。

到1912年法国和西班牙保护领地建立时,苏丹的统治由于内部腐败和外部颠覆交加而大大削弱,它既不能对山地也不能对平原实施有效统治。尽管十几年以来贵族总监利奥泰元帅对诸部落有所控制,并且以某种家长式统治的方式重新恢复了地方政府官僚体系;他的继任开始实行一种所谓的"柏柏尔政策",致力于在阿拉伯人和柏柏尔人之间划一条鲜明的界线,使后者完全不受地方政府的影响。他们建立了专门培养"柏柏尔精英"的学校;传教活动也增加了;最重要的是,由于山民部落被置于法国刑法之下,以及官方对习惯法部落理事会处理民事纠纷的司法权限的承认,古兰经法的象征性的至高无上被削弱了。埃及和阿富汗—巴黎式改革者阿卜杜(Abduh)和阿富汗尼(Al-Afghani)来自阿拉伯化的城镇,尤其是位于非斯(Fez)的古老大学盖拉维因(Qarawiyin)周围的那些城镇的名流,随着他们提倡的强烈的伊斯兰清教主义的高涨,"柏柏尔政策"及其对伊斯兰潜在的威胁,引起了以反对欧洲支持的世俗化和基督教化、保卫伊斯兰信仰为旗帜的民族主义的增长。所以,即使条件有了重大改变,摩洛哥的民族运动也采取了传统形式——试图加强普遍属于中东地区的城市文明,反对部落排他主义的离心倾向。

1953年法国人对苏丹穆罕默德五世的放逐,以及后来1955年他作为民族英雄狂欢而归,遏制了地方政府的这种政治和文化复兴,开创了——在取得独立后——一个新的国家政权,也许可以最恰当地称之为"现代化专制"[45]。法国人和西班牙人离开以后,拉巴特的苏丹统治又成为这种制度的双重轴心。主要的民族主义政党,伊斯蒂克拉勒党(Istiglal),其独立的力量由于迄今缺少真正的议会全国选举而被削弱;它成为某种现代化的但在基本上仍属于家长式专制统治的地方政府的现任者。在低

地城镇(同样尤其突出的是非斯——"*la ville sainte de l' Islame... la métropole de l' arabisme...* [*et*] *la vraie capitale du Maroc*")[46]的阿拉伯化的保守名流的领导下,它扮演着皇家行政上的得力助手:一群支配着王室任命的政府议会的大臣,政党—理性化世俗官僚体系和重新恢复(经过改革)的伊斯兰司法制度。但由于部落的人对伊斯蒂克拉勒党的态度,如同他们对早期的皇宫官员们的态度一样,说好一些是冷淡,说糟一些是故意敌对,苏丹和那些至少相对未受触动的周边部落的关系,基本上保持在个人之间。这些部落对国王忠诚,而反对他的政府。自从主权移交之后,这些部落就像在移交之前一样,已成为对民族整合的主要威胁。

自从1956年以来,中心地区和偏远地区的危机变得频繁。在苏丹被放逐期间,把部落的非正规军收编到皇家军队——所谓的解放军——被证明是导致公开冲突的最棘手的任务;只是在国王使皇家军队彻底摆脱了伊斯蒂克拉勒党,把它直接附属于皇宫,由他儿子哈桑王子任总参谋长加以指挥后,这种紧张状态才部分缓解。1956年秋,来自阿特拉斯地区中部的一个柏柏尔酋长,他是国王的密友和伊斯蒂克拉勒党的死对手,辞掉了他在皇家内阁的内务部长的职务,回到山里在部落中传播原生主义("摩洛哥的光荣归功于部落"),呼吁解散所有的政党("让完全忽视部落的人负责任不符合国家利益"),呼吁全国重新团结在穆罕默德五世周围("我们在这个国家里有富人,也有穷人;他们在同一座山上、同一个天空下团结在一起;他们在国王面前是平等的")。[47]显然是在国王的建议下,他很快停止了活动。可是几个月之后一个更有传统倾向的柏柏尔人,东南塔菲拉勒特(Tafilelt[48])省的省长开始反叛,拒绝服从"不让我们过我们想过的那种生活的政党",并且宣布他永远忠于苏丹。国王不费一枪

一弹，很快就让他俯首听命，把他软禁在王宫附近。可是在1958年末1959年初北部和东北部也出现了零星的暴动，但这些暴动也在国王的个人威望、外交技巧和军事力量及其宗教上的个人魅力作用下，被控制在有些范围内。

然而，新摩洛哥的现代化一面和她的专制一面都同样真实，而且可能会持久。部落的不安定并不仅仅代表"过去和地方反对未来和国家"，而且代表了这样一种关注：来自"孤傲之地"的传统社群，要确保在未来和国家中有一个得到承认的位置。[49]代表农民意愿的一个新民族政治党派"民众运动"(Popular Movement)先是秘密地进行活动，后来随着各种对部落不满的准政治表达失败转为公开；这个党的发展只是诸多较明显的标志之一：偏远族群对于城市文化的单纯仇视以及对于中央权威的不屈不挠的抵抗，正在让位于害怕在一个现代文明秩序中被贬为二等公民的恐惧。在解放军的前领导人阿哈达尼(Ahardane)领导下的这个新的政党，制定的计划最模糊不清——不仅是为了摩洛哥也是为了整个马格里布地区的"穆斯林社会主义"和在作为伊玛目的国王周围形成的新的团结——因此，它至多不过在那个秩序中刚刚站住脚。但由于一系列迅速发生的非常严重的政治变动——举行地方选举；伊斯蒂克拉勒党的左翼分离出去，另建一个无产阶级政党；穆罕默德五世的突然的早逝以及他那不太受欢迎的儿子的继位——在过去几年中给君主政府的前途蒙上了一层疑云。这个新的国家可能会充分意识到它自己正在承受越来越大的压力，要满足和遏制传统"孤傲者"(siba)的感情和现代政治雄心(在阿哈达尼那固执的口号中得到精辟总结："我们获得独立不是为了失去自由。"[50])之间的微妙融合。

也许从长远看，新摩洛哥国家的现代化一面会真的比专制

一面更持久，但是，在过去十年中占上风的是它专制的一面。1965年，在卡萨布兰卡的暴乱造成（主要是由政府军队造成）三千（政府数字）至数千人的死亡以后，国王哈桑二世中止了宪法并解散了议会。国王直接控制政府，通过发布行政法令来实行统治，有系统地减少两大政党——伊斯兰的伊斯蒂克拉勒党和社会主义的民族团结党——以及大多建立了自己选区的阿拉伯市民的影响。这个时期是一个新传统主义不断上升的时期，因为哈桑试图招揽不同类型的地方名流（他们中许多人是柏柏尔人）和军官（他们大部分是柏柏尔人），让他们个人直接效忠于王室。1970年，所谓的非常状态终于至少在名义上结束，这时，国王宣布新的宪法并宣告进行大选。然而，各政党（除了柏柏尔人占优势的民众运动党）发现宪法不够民主，选举不够自由，他们把整个策略看成是国王使他在自己统治的头十年建立的以王室为核心的新传统主义政府体系制度化、合法化的企图。因此，尽管进行了选举，宪法也通过了——在弄虚作假的情况下进行的——这种法庭加名流的政治制度还是维持下来。1970年7月在国王42岁生日野餐会上军队的未遂政变，使这个模式走向某种戏剧性的解体；在这次野餐会上，近500个客人中有大约100人被杀（其中许多是外国人）。一位少校、五位上校、四位将军几乎立刻就被处决（包括政变领导人在内的其他人，死于未遂政变本身），其他一些军官也被关进监狱。不知道原生性忠诚在这个政变中起了多大作用（几乎所有的领导都是柏柏尔人，大多数来自里夫地区，大多数是在以王室为中心的政策下国王恩惠的最主要的享受者）。但是自从那次袭击（1972年8月又有一次，可是也失败了）以后，国王改变了主意，不再强调柏柏尔在军队中的作用，同时到大城市里操阿拉伯语的居民中寻求可靠的支持；现在联合成为"国民行动集团"（National Action Bloc）的两个主要

政党声称是这些居民的代表。所以,无论"政府的土地"和"孤儿的土地"之间的对照实际上本应当是什么或本不应当是什么(我现在倾向于认为,它从未像欧洲学者描写的那样明确或简单),阿拉伯人和柏柏尔人之间的差异——部分是文化的,部分是语言的,部分是社会的,部分是某种族群政治神话(一种传统的对群体差异几乎是本能的感知方式)的——仍然是摩洛哥国民生活中的一个虽然捉摸不定但却重要的因素。

尼日利亚

自从二战以来,尼日利亚政治生活发展出来的显著特点,是科尔曼所说的"民族主义的地方化"[51]。虽然,其他大多数新兴国家在追求独立的最后几个阶段上,不断把各种不同因素联合成为非常团结的统一战线,共同反对殖民统治,而公开的异议只出现在地方分权和革命同志之谊不可避免地淡化之后,但是,在尼日利亚,不同原生主义群体之间的紧张关系,在作为附属国的最后十年中却恶化了。1946年以后,尼日利亚为自由而进行的斗争,不是抗拒外国统治,而是划边界、建首都、分权力,以求减少或遏制在殖民统治消失之前就存在的日趋尖锐的地区性族群敌意。这种斗争的显著特点,不是用越来越多的造反迫使英国人离开,而是拉各斯和伦敦之间热线协商,以便为约鲁巴人(Yoruba)、伊博人(Ibo)和豪萨——富拉尼人(Hausa-Fulani)建立一种生活方式,让英国人能脱身。

最终设计出来的方案(一部印制精良、240页的宪法)是一种极端的联邦制,由三个强势地区组成——北部、(东)南部、西(南)部——每个地区都有自己的首府、自己的议会、内阁、高等法院和自己的预算。每个地区以一个特别的族群为主体,它们分别是豪萨人、伊博人、约鲁巴人;各由一个特别的政党统

治——北部人民党(NPC)、尼日利亚及喀麦隆国民会议(NCNC)、行动集团(AG);各有一位政要——索科托苏丹哈吉·艾哈迈杜·贝洛阁下(Alhaji Sir Ahmadu Bello)、纳姆迪·阿齐奎(Nnamdi Azikiwe)博士、奥巴费米·阿沃洛沃(Obafemi Awolowo)酋长。在这三个地区堡垒之上不大稳定地高居着类似于竞技场的拉各斯的联邦政府;这个竞技场上出现了人们自然会期待从这种三家游戏产生的那种二对一的纵横捭阖,并且在那些风云变幻的过程中,会最终出现据信能够填补制度中心空白的权威领导。

但是,这种政府将采取什么形式,由谁提供这种形式,以及在这种政府机制的精确运作中,它实际上会怎样产生,所有这些始终是个谜。与此同时,在该国,原生性认同的三角模式得以普遍升华,传统尼日利亚部落社会也渐渐重组成为现代尼日利亚的区域—语言的民间社会(在北部穆斯林地区是宗教—民间社会)。但是,尽管作为这个国家族群关系构架其作用日显重要,但这种模式并没有穷尽所有根深蒂固的"同类意识"类型,因为每一个地区都大量存在游离于豪萨人、约鲁巴人和伊博人核心之外的小族群,他们至少在某种程度上拒绝这些规模较大的亚民族实体的同化。正是在这些边缘地区——北部的南方地区,西部的东部边缘,以及东部的南部和东部边界——倾向于出现主要族群之间最关键的竞选角逐,因为每个政党都试图利用(部分上成功)其对手大本营内少数民族的怨恨情绪。在中心区表现出来的亚民族实体之间的三方竞争,以及在地方首府(越来越多地)表现出来的一党族群统治,反映在乡村就是一种复杂得多的部落联盟与对抗的多样化网络。[52]这是一种层层迭压的制度,在这种制度下,地方认同仍大多以传统方式来统一导向,地区认同以党派政治的方式来统一导向,而国家认同则几乎没有什么统一导向。

所以,尽管民族主义区域化过程导致建立了一种政党制度和政体结构——在这种制度和结构中,尼日利亚的几百个原生性族群,从有近6百万人口的豪萨人到只有几百人的部落支系,得以暂时地以还能说得过去的方式和平共处——但是,它也在国家政治生活的正中心制造了一个真空,使这个国家群龙无首。

独立(1960年10月)之后,政治注意力随即转向拉各斯的联邦政府。政党和它们的领导运用手段,图谋用来发动竞争、填补真空的有利位置。起初,经济和政治较发达的东部和西部尝试组成联合政府,共同反对较传统的北部;但不久就因为多变的、攻击性的伊博知识分子和古板的、富有的约鲁巴商人阶级之间不能自拔的互相仇视而垮台,而在敏捷的阿齐奎和高傲的阿沃洛沃酋长之间——即北部和东部之间,却建立了这样一种联盟来孤立西部。阿齐奎辞去了东部首相的职位当总督,这个总督在理论上只不过是象征性的;但他希望能在这个职位上有所作为。索科托的苏丹选择留在北部当地区首相,雄居一方;他委派他的副官哈吉·阿布巴卡尔·塔法瓦·巴莱瓦阁下(Alhaji Sir Abubakar Tafawa Balewa)代替他做联邦总理。没有在一系列二对一的联合的第一轮入阁的阿沃洛沃,辞去他西部首相的职务,成为联邦议会在野党的领袖。

在各就其职以后,政治运作便开始了。联邦议会决定从西部的少数民族地区建立第四个邦——中西部邦。阿沃洛沃从显著的右翼思想立场转向显著的左翼思想立场,试图动摇保守的政府,打着反对新殖民主义的旗号掌权,在这个过程中分裂行动集团党;在NCNC中越来越通融的保守派和仍然激进的青年土耳其派之间的关系更加紧张,如此等等。

然而,所有这些不但没有澄清问题,反而使问题更加混乱;不仅没有简化问题,而是使它们复杂化。独立不到一年(到写作

本文时)的尼日利亚,是我们这里讨论的新兴国家中的最新者,她为我们建立评价其基本特点和可能性未来的基础,只提供了最不成型的材料。拥有一套在独立前那些纷乱的制宪年代慌忙拼凑在一起的看上去极其难以操作的政治制度,缺少一个具有广泛基础的国家政党,缺少一个卓越的政治领导人,缺少统辖的宗教传统或一种共同的文化背景,显然对几乎如此顺理成章地获得的自由不知如何处理,尼日利亚尽管作为一个新兴国家却具有一种非常犹豫不定、悬而未决的性质。

尼日利亚是我原先的文章中提到的普遍变化多端的国家中最不易把握的一个国家。当时,她的形势看起来既是最有希望的,也是最凶险的。说她有希望,是因为她好像逃过了过去殖民化过程中通常会发生的动乱;国土足够大,适于进行经济建设;传统上有一批稳健的、受过良好教育的、有经验的精英分子。说她凶险,是因为她的原生性群体之间的紧张对立极其严重,而且难以置信地复杂。这种不祥的预感证明是对的。1966 年 1 月,一次军队政变造成一些北部政治领导人的死亡,其中包括阿布巴卡尔·塔法瓦·巴莱瓦阁下,导致由伊博人领导的军队政权的建立。第二次政变是由一个来自一个非豪萨小部落的北方人雅各布·戈翁(Yakubu Gowon)上校领导的,造成居住在北部豪萨区的 1 万到 3 万伊博人被屠杀,20 万到 150 万伊博人从北部逃往他们东部区的家乡。1967 年 5 月,戈翁上校执掌应急权力,企图采取措施把东部区分成三个邦,以便增加非伊博东部人的权力,并削弱伊博人的权力。组成比夫拉(Biafra)共和团的伊博人进行了反叛,经过 3 年现代最惨烈的一些战争(可能 200 万人毙命,无数人死于饥饿),由现在作为将军和国家元首的戈翁领导的联邦政府镇压。在作为原生性认同和相互厌恶的力量的最富

戏剧性的例子之一的后面(同样,尽管造成政变和战争的原因不仅仅是原生性的,就像强国的卷入所证明的那样),该国"犹豫不定"、"悬而未决"的性质,就像她复杂、强烈但勉强平衡的群体猜疑模式那样,依然存在。

五

印度尼西亚的中心与圆弧式地方主义和双重的领导,马来西亚的单一党派跨种族联盟,缅甸掩盖在宪法条文主义里的侵犯性同化,印度的用地区政府机器在多方面抗击各种为人所知(有少数仅为印度人所知)的狭隘性的超民族中央党,黎巴嫩的宗派抨击和互相吹捧,在摩洛哥阳奉阴违的独裁统治,尼日利亚的漫无目标的制衡式小冲突——这些系统是否像他们看起来那样仅仅是独特吗?从建立政治秩序的一系列努力中,有任何证据可以证明整合革命是一种普遍的过程这样一种说法吗?

至少从我们在这里讨论的情况看,可以明显看出一个共同的发展走向:那些独具特色、风格迥异的传统原生性群体聚合成较大的、较为扩散的单位,这种单位所暗示的参照框架不是本土景观,而是"民族"——这里的含义是包容在一个新型文明国家中的全体社会。这种聚合的主要指导原则各不相同——印度尼西亚的是地区,马来西亚的是种族,印度的是语言,黎巴嫩的是宗教,摩洛哥的是风俗而尼日利亚的是准亲属关系。无论它涉及除了当米南卡保人(the Minangkabau)还要当奥特岛人(Outer Islander),除了当独棱人(Duleng)还要当克钦人(Kachin),既当基督徒也当马龙派,或当约鲁巴人而不限于埃格巴人(Egba),这个过程即使在国际国内各不相同,但却是普遍的。这是一个原生性异同感的逐步推延;这种异同感产生于地方脉络下的多元文

化群体与在整个民族社会框架中互动的边界较广大的同类群体的直接和持久的接触;弗里德曼(M. Freedman)精彩地描写了马来亚的这种推延:

> 马来亚曾经是现在也是一个多元文化的社会。自相矛盾的是,从纯粹的结构的观点看,它的这种多元的本质在今天比在以前更明显。他们早期的民族主义政治独立性倾向于在泛马来亚的基础上确定以前仅仅作为类别的族群集团。那么,可以说马来亚的社会地图是由万花筒式的使自己适应于地方环境的小型文化单位构成。"马来亚人"不和"华人"及"印度人"来往。有些马来亚人和一些中国人及一些印度人来往。但是,既然"马来亚人"、"中国人"和"印度人"开始被认为是在全国范围内的结构实体,所以,他们就可以互相之间拥有全面关系了。[53]

"相互间发生全面关系"的全国性族群集团体系,为在新兴国家内个人认同与政治整合之间的直接冲突创造了条件。通过普及和推广原生性团结的部落、种族、语言或其他的原则,这种体系允许保持根深蒂固的"同类意识",并把这种同类意识与发展中的文明秩序联系起来。它允许一个人继续要求公众根据其群体独特性的重要象征意义承认他自己的存在和重要性;与此同时,又使他越来越卷入一个由完全不同于被那些符号界定的"自然"社区的模型塑造的政治社会。然而,在另一方面,它还简化和浓缩了群体对抗性,通过在普通属性的问题上附加广泛的政治意义,引起人们对分离主义的恐惧;尤其在形成中的族群集团超出国界时,引起国际争端。整合式革命并不抛弃族群中心主义;它只是让它现代化。

然而，现代化的族群中心主义并不能使它更易于和现存发达的国家政治制度相妥协。这种制度的有效实施，并不要求简单地用国家纽带和国家认同取代原生性纽带和原生性认同。这种替代是百分之百的不可能。它所真正要求的，是调整它们之间的关系，这种调整要做到：政府的程序可以自由进行，但不严重威胁个人认同的文化框架；不管在总体社会中碰巧存在什么样的"同类意识"的中断，都不会严重扭曲政治活动。至少根据我们在这里对它们的认识，原生性感情和国民感情并不处于直接的、相互对立的隐喻性进化关系中——就像经典社会学中如此之多的理论二元对立一样：礼俗社会（*Gemeinschaft*）与法理社会（*Gesellschaft*），机械团结与有机团结，民间社会与城市社会；它们的发展史并不简单地在于一个的扩张以另一个的牺牲为代价。它们在新兴国家中互相干扰的显著倾向，并不产生于任何自然的、不可改变的互相厌恶，而是产生于它们在回应20世纪中叶的打破平衡的力量时的各自内在的不同变化模式。它们之间的冲突的根源，是当它们沿着各自的道路走向现代性的时候，传统政治制度和传统自我感知模式所经历的在类型上形成对照的社会变迁。

从自我感知这一面看，现代化过程的本质实际上是没有得到探讨；甚至通常都没有意识到这样一种过程的存在。前面已经提到，其周边狭小的部落的、语言的、宗教的以及其他种类的群体，聚合成较大、较普遍化的以共同社会框架为脉络背景的族群集团，这种聚合当然是它关键性的一个组成部分。一种简单、内部一致、界定广泛的类似见于多数工业化社会的族群结构，不是一种没有消解的传统主义遗绪，而是现代性的一个标记。但是，这种原生性隶属体系如何得到重建，它所经历的阶段，推动它或阻碍它的力量，它所涉及的人格结构的变迁，所有这些大都是

谜。有关族群变迁的比较社会学(或社会心理学),还有待撰写。

就政治这方面而言,不能说这个问题没有被认识到,因为它所依据的有关市民社会、市民地位的本质以及社会情感的扩散,一直是自亚里士多德以来政治学所关注的一个中心问题。但它依然模糊不清;指出来要比进行描绘容易得多;觉察要比分析容易得多。市民意识最突出地涉及一个明确的公众概念:一个独立而明显的团体;还涉及一个伴随的有关概念:一种真正的公共利益,它虽然不一定高于但却独立于私人利益和其他种类的集体利益,有时还与之冲突。当我们讨论新兴国家或其他地方的国民政治的变化形式时,我们所指的正是有关公众和公共利益这种意识的变迁和盛衰及其表达模式的改变。然而,尽管我们对公民化(civility)的本质及其在工业化国家中的一系列实现形式,至少有了大概的了解,但我们对目前这些形式如何发展成为现在这个样子的过程,还是知之甚少。人们甚至常常彻底地否定传统国家会有真正的公民意识——在我看来这是错误的。无论如何,一种现代政治社区意识由一种传统政治社区意识产生的阶段,至多只得到印象主义的追踪,所以公民性的根源和特征仍然模糊不清。

因此,要令人满意地理解在新兴国家中,造成保持社会认可的个人身分的需要与建构强大的国家社区的愿望之间的长期紧张状态的原因,就需要更加具体情况具体分析地追溯在各自按特殊路线发展时彼此之间的关系所经历的阶段。正是通过展现在我们眼前的这些国家的历史,使我们最容易完成这样的追溯。此外,至少作为我们在这里描述的那些新兴国家的典型特征,各种宪法的、准宪法的或临时的体制试验,还代表了努力:建立一种政治模式,以避免原生性认同和国民性认同直接冲突的威胁。不论族群差异采取的政治表达形式是地缘次级单位、政治党派、

政府职位、行政领导，或是它们之间最常见的某种组合，到处都存在着寻找一个方案的努力，这一方案可以使国家自我意识的现代化进程不仅与政治现代化同步，而且与经济、分层、家庭等等的制度现代化同步。我们只有通过观察整合式革命的发生，才有可能理解它。这看上去像是一种走着瞧的态度，不符合预测性的科学雄心。但是，这种态度至少比迄今为止大多采取的只等不瞧的态度，更可取、更有科学性。

不管怎样，针对新兴国家目前发生的变化寻找平衡方案的努力，还根本不能确定是成功的。政府试图在各个原生性群体中达成和解，造成了严重墨守成规，这在各处都是昭然若揭。为了达成这样的和解而必须容忍的那种纯粹偏见，经常是极让人厌恶的偏见。但是，既然作为构建一个原生性因素在其中达成和解的国民政治的那些类似尝试的替代，可能的选择是巴尔干化，纳粹的统治民族狂热，或极权国家对于族群的权力要求的暴力镇压，那么，在看待这些尝试的时候，尤其是对自己最麻烦的原生性问题显然无能为力的那些国家的成员，还能够采取一种漠不关心或者蔑视的态度吗？

注　释：

[1] 引自 S. Harrison, "The Challenge of Nationalism", in *Foreign Affairs* 34 (April 1956).

[2] 一种很悲观的论点见于 H. Harrison, *India: The Most Dangerous Decades* (Princeton, N.J., 1960)。一种较为开朗的印度式观点则认为，"按照语言邦分割印度的计划"虽然"毒性十足"但对"铺平印度通向民主的道路与消除种族和文化紧张"仍属必要，参见 B.R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States* (Delhi, ca.1955)。

[3] 例如,参见,K. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (N.Y., 1959), pp.1-14; R. Emerson, *From Empire to Nation* (Cambridge, Mass., 1960); J. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism* (Berkeley, 1958), p.419 ff; F. Hertz, *Nationalism in History and Politics* (N. Y., 1944), pp.11-15.

[4] W.Z. Laqueur, ed., *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History* (New York, 1958).

[5] Coleman, *Nigeria*, pp.425-426.

[6] Emerson, *From Empire to Nation*, pp.95-96.

[7] I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (N.Y., 1958), p.42.

[8] E. Shils, "Political Development in the New States," *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960):265-292, 379-411.

[9] E. Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties," *British Journal of Sociology* 8 (1957):130-145.

[10] Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, p.11.该书作者意识到有人会援引加拿大、瑞典及(白人)南非等现代双语国家的例子来反驳他,所以又补充说:"千万不能忘记,印度的天才不同于加拿大、瑞典及南非的天才。印度的天才是分立,而加拿大、瑞典及南非的天才是统一。"[时至1972年,这个注释和我本人关于原生分化力在"现代"国家中的作用日益减退的那一段话,说得委婉些,远不如1962写作和发表这篇文章时那样有说服力。但如果加拿大、比利时和阿尔斯特(Ulster)等地的事件已经使得原生性定义不再主要是"新兴国家"里的现象,那它们只能使这里发展出的一般论点看来更为贴切。]

[11] 与此相似但在理解和排列上大不相同的清单见于 Emerson, *From Empire to Nation*,第6、7和8章。

[12] 这些渴求在每一个案例中的强度、广度和真实度是另一个问题,本文对此没有任何涉及。如果泰国南部的马来人确有愿意同化于马来亚的情感,其强度如何?阿巴哥思想的实际力量,锡兰泰米尔人对于马德拉斯的德拉维迪分离主义者的态度,这些都是有待于经验研究的课题。

[13] 原生性情感的跨国意义也不尽在于其分化力。泛非态度虽然可能薄弱和定义不明,却给非洲主要国家首脑间的对抗提供了一种有用的温和团

结架构。缅甸为加强和振兴国际佛教的顽强(和昂贵)努力,例如1954年在叶谷(Yegu)的第六次大集结,至少暂时地将其与其他上座部(小乘佛教——译者)国家——锡兰、泰国、老挝和柬埔寨更有效地联系起来。一种微弱的、主要是种族性质的"马来人"共同情感也曾在马来亚与印度尼西亚,及马来亚与菲律宾,乃至更晚近的印尼与菲律宾的关系中起到过积极作用。

[14] I. Wallerstein, "The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast" (Ph. D. thesis, Comumbia University, 1959).

[15] 金沙萨的旧称。——译者

[16] 对于涉及印度尼西亚的这个问题的简要讨论,参见 C. Geertz, "The Javanese Village," in *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*, ed. G. W. Skinner, Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series, No. 8 (New Haven, 1959), pp.34-41。

[17] S. Sjahrir, *Out of Exile* (New York, 1949), p.215.

[18] 正如塔尔科特·帕森斯指出,这个力量被界定为是为了社会目标而动员社会资源的能力,它不是一个社会体系中"总和"(zero-sum)的量,而是像"财富"那样,产生于特殊制度——在此处是政治的而非经济的制度——的运作。("The Distribution of Power in American Society," *World Politics* 10 (1957):123-143)。所以,一个现代国家在传统社会脉络中的形成过程,并非代表了群体之间固定量的权利的移交或转移,在这种权利移交或转移中,一些群体或个人所得利益在总体上相当于其他群体或个人所丧失的利益;而是代表了更有效的生产权利本身的新机器的创造,从而是该社会总体政治力量的加强。这在很大程度上是真正的"革命"现象,而非仅仅是在一个特定体系内部对于权利的再分配(不管它多么彻底)。

[19] D. K. Rangenekar, "The Naitonalist Revolution in Ceylon," *Pacific Affairs* 33 (1960): 361-374.

[20] M. Weiner, "The Politics of South Asia," in G. Almond and J. Coleman, *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, N.J., 1960), pp.153-246.

[21] 约有一半泰米尔人是没有国家的"印度泰米尔人"——即在19世纪被送到锡兰英国茶园做工的个人,现在印度借口他们生活在锡兰,拒绝承认他们是自己的公民,而锡兰借口他们只不过是来自印度的旅居者,也拒

绝承认他们是自己的公民。

[22] 艾弗·詹宁斯(Ivor Jennings)在1954年作了一个的明显失误的预言,说班达拉奈克不可能赢得民族主义运动的领导职位,因为他是个曾经受过基督徒教育的"政治佛教徒";朗格涅卡尔在对此进行评论时敏锐地指出:"在一种亚洲背景下,受过西方教育的政治家,如果他放弃自己的西化因素,坚持本土文化和文明,那么他会拥有超出最强有力的纯粹本地培养的人任何想象的影响力。"Rangenekar, "Nationalist Revolution in Ceylon."

[23] H. Wriggins, "Impediments to Unity in New Nations—The Case of Ceylon"(unpublished)。

[24] H. Fieth, "Indonesia," in G. McT. Kahin, ed., *Government and Politics of Southeast Asia* (Ithaca, N. Y., 1959), pp.155-238; and Kahin, G. McT., ed., *Major Governments of Asia* (Ithaca, N. Y., 1958), pp.471-592.这不是说地区之间互相敌视的具体化,是造成巴东(Padang)起义的唯一动因;也不是说爪哇岛与奥特岛之间的反差,是对立的唯一轴心。在本文所有引用的例子中,要求作为一个负责的社会能动者的愿望,要求承认其期待、行动、希望和意见之举足轻重的愿望,和更常见的追求财富、权利、声誉等等的愿望交织在一起。简单的原生决定论和经济决定论一样,都是站不住脚的观点。

[25] D. Apter, *The Gold Coast in Transition* (Princeton, N.J., 1955), p.68.

[26] W. Lewis, "Feuding and Social Change in Morocco," *Journal of Conflict Resolution* 5 (1961):43-54.

[27] R. Nolte, "The Arab Solidarity Agreement," American University Field Staff Letter, Southwest Asia Series, 1957.

[28] P. Talbot, "Raising a Cry for Secession," American University Field Staff Letters, South Asia Series, 1957.

[29] W. Weiner, "Community Association in Indian Politics"(未出版)。相反的过程,即"通过重新普查人口创立新族群"也会出现,例如,在加蓬首都利伯维尔(Libreville),多哥人和达荷美人被合并成一个新的统计类别"波波人"(the Popo);或者,他们在罗得西亚北部的铜带城镇亨加(Henga)、通加(Tonga)和坦布卡(Tambuka)等地,经过"一致同意"被放到一起,共同称为尼亚萨兰人(Nyasalanders);这些被制造出来的族群也就真的作为"族群"

存在。I. Wallerstein, "Ethnicity and National Integration in West Africa," *Cahiers d'études africaines* 3 (1960): 129-139。

[30] 35%的数据可见于 N. Barbour, ed., *A Survey of North West Africa* (New York, 1959), p.79; 60%数据见 D. Rustow, "The Politics of the Near East," in Almond and Coleman, *Politics of Developing Areas*, pp.369-453。

[31] 关于缅甸服装,参见 H. Tinker, *The Union of Burma* (New York, 1957), p.184。关于尼日利亚部落历史,参见 Coleman, Nigeria, pp.327-328。关于锡兰的拍照,参见 Wriggins, "Ceylon's Time of Troubles, 1956-8," *Far Eastern Survey* 28 (1959): 33-38。关于印地语铁路标牌,参见 Weiner, "Community Associations"。

[32] 关于在建设现代化的社会中,在城市化过程中自愿团体的角色的一般讨论,参见 Wallerstein, "The Emergence of Two West African Nations," pp.144-230.

[33] 由于以下的概括全部建立在文献而非田野研究上(印度尼西亚[以及现在——1972年——的摩洛哥]部分上除外),完整的书目索引对于一篇论文来说显然过长。所以,我仅列出我多次引用的参考文献。包括讨论的国家在内的最佳概述是 Almond and Coleman, *Politics of Developing Areas*;关于亚洲,我发现曾经引用过的、由 Kahin 主编的两部专题论文集最有助益:*Governments and Politics of Southeast Asia* 及 *Major Governments of Asia*。Emerson, *Empire to Nation*,也提供了一些有价值的比较材料。

印度尼西亚:H. Feith, *The Wilopo Cabinet*, 1952-1953(Ithaca, N. Y., 1958);H. Feith, *The Indonesian Elections of* 1955 (Ithaca, N.Y., 1952);G. Panker, "The Role of Political Organization in Indonesia," *Far Eastern Survey* 27 (1958): 129-142; G. W. Skinner, *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*.

马来亚:M. Freedman, "The Growth of a Plural Society in Malaya," *Pacific Affairs* 33 (1960): 158-167; N. Ginsburg and C. F. Roberts, Jr., *Malaya* (Seattle, 1958); J. N. Parmer, "Malaya's First Year of Independence," *Far Eastern Survey* 27 (1958): 161-168; T. E. Smith, "The Malayan Elections of 1959," *Pacific Affairs* 33 (1960): 38-47.

缅甸:L. Bigelow, "The 1960 Elections in Burma," *Far Eastern Survey* 29

(1960):70-74; G. Fairbairn, "Some Minority Problems in Burma," *Pacific Affairs 30 (1957): 299-311*; *J. Silversein, "Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma," The Journal of Asian Studies* 18 (1958): 43-58; H. Tinker, *The Union of Burma*.

印度:Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*; S. Harrison, *India*; R. L. Park and I. Tinker, eds., *Leadership and Political Institutions in India* (Princeton, N. J., 1959); *Report of the States Reorganization Commission* (New Delhi, 1955); M. Weiner, *Party Politics in India* (Princeton, N. J., 1957).

黎巴嫩:V. Ayoub, "Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon" (Ph. D. thesis, Harvard University, 1955); P. Rondot, *Les Institutions politiques du Liban* (Paris, 1957); N. A. Ziadeh, *Syria and Lebanon* (Lodon, 1957); N. A. Ziadeh, "The Lebanese Elections, 1960," *Middle East Journal* 17 (1960): 367-381.

摩洛哥:D. Ashford, *Political Change in Morocco* (Princeton, N. J., 1961); N. Barbour, ed., *A Survey of North West Africa* (New York, 1959); H. Favre, "Le Maroc A L'Epreuve de la Democratisation" (unpublished, 1958); J. and S. Lacouture, *Le Maroc A L' Epreuve* (Paris, 1958); W. Lewis, "Rural Administration in Mrocco," *Middle East Journal* 14 (1960): 45 – 54; W. Lewis, "Feuding and Social Change in Morocco," *The Journal of Conflict Resolution* 5 (1960): 43-54.

尼日利亚:J. Coleman, *Nigeria*; *Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them* (London, 1958); H. and M. Smythe, *The New Nigerian Elite* (Stanford, Calif., 1960).

对于目前的情况,我发现 the American University Field Staff Letters, 尤其是涉及印度尼西亚(W. Hanna)、马来亚(W. Hanna)、印度(P. Talbot)、摩洛哥(C. Gallagher)以及尼日利亚(R. Frodin)的那些部分,最有助益。[自从10年前编写以上参考文献索引以后,出现了大量有关我们主题的新著述。但就我所知,还不存在有关这个领域的详细的文献索引。]

[34] 缅甸语"主人"的意思,"我缅甸人协会"成员自称"德钦"。——译者

[35] Fairbairn, "Some Minority Problems in Burma."

[36] E. Shils, *The Intellectual Between Tradition and Modernity: The India Situation*,

Comparative Studies in Society and History, Supplement 1 (The Hague, 1961), p.95.[现在当然是他的女儿甘地夫人处在这个位置上;她并不那么满怀期望,但这个模式仍然存在。]

[37] "喀拉拉共产党作为印度第一个控制邦政府的地区性共产党,其成功的原因首先在于,它能够利用全喀拉拉邦的地区爱国主义;同时,它也利用了在语言边界内部政治上具有战略意义的阶级性拉票活动。"(Harrison, *India*, p.193)在孟买邦,共产党和普拉贾社会主义者党,都加入了马哈拉施特拉语言阵线;在与之对立的古吉拉特邦,他们加入了古吉拉特语言阵线。

[38] Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, p.12.华人的攻击当然可以提供比尼赫鲁更管用的凝聚力——共同的敌人。

[39] 指地中海东部地区。——译者

[40] 非穆斯林社群,有自己的宗教首领,具备独立行政权力。——译者

[41] Tammany Hall 或 Tammany Society,1789 年在纽约成立的民主党的一个实力派组织,它在 19 世纪留下种种劣迹,成为以贿赂、高压等手段为特征的腐败政治的同义词。——译者

[42] Ayoub, "*Political Structure*," p.82.

[43] C. Coon, *Caravan* (London, 1952), p.295.

[44] 同前,pp.264-265。

[45] 关于这个概念及其分析性寓意,参见 D. Apter, *The Political Kingdom in Uganda* (Princeton, N. J. 1961), pp.20-28。

[46] Favre, "Le Maroc."[自从在摩洛哥工作以来,我现在本该略有不同地系统阐述其中一些事务:参见 Geertz, *Islam Observed: ReligiousDevelopment in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968), 尤其是第 13 章。]

[47] 引自 Lahcen al-Youssi;随后的引文见 Addi ou Bihi 引 Lacouture, *Le Maroc*, p.90。

[48] 更通用的拼写是 Tafilalt。——译者

[49] Lacouture, *Le Maroc*, p.93.

[50] 引自 Ashford, *Political Change*, p.322。

[51] Coleman, *Nigeria*, pp.319-333.

[52] 使整个情况更加复杂的因素,不仅在于在这三个主要群体内部,面对更

广泛的族群语言认同，部落认同并没有完全被放弃这样一个事实；而且在于并非所有这种大单位的成员都呆在家乡，他们迁移到或遍布于其他地区，有时在那里，尤其是在城镇，形成重要的反对派少数民族。单个外乡人的整个向背问题，对所有新兴国家来说，都是棘手问题。这些新兴国家对付整合问题的办法，是建立带有原生重要性色彩的地域邦，例如，就像尼赫鲁不断坚持的说法所表明的那样：一个居住在马德拉斯邦的人是该邦的公民，而不是孟加拉的公民，必须消除所有在印度其他地区居住的族群的"民族家园"观念。此外，这些族群中，有些比其他更经常地迁徙（在尼日利亚是伊博人，在印度是马尔瓦尔人等等）这个事实，只能使这个问题更加尖锐。

[53] Freedman, "Plural Society in Malaya."

（张海洋　纳日碧力戈　黄剑波　张谋　译）

11 意义的政治性

一

有些事是人人都知道的，但却没有什么人认真考虑如何加以说明，其中有一例就是：一个国家的政治反映着它的文化格式(design)。从某个层面来说，这一命题是无可质疑的。除了法国之外，法国政治还能存在于别的什么地方呢？但是，仅仅这样讲，就会使人产生疑惑。自1945年以来，印度尼西亚经历了革命、议会民主制、内战、总统专制、大屠杀和军事统治。这其中的文化格式又何以体现呢？

在构成政治生活的一系列事件和构成文化的一整套信仰之间，我们很难找出一个居中的术语来。一方面，一切都像是一个由种种图谋和各种意外情况组成的混合体，另一方面，一切又像是由天意报应所安排的一个巨大几何图形。那么，是什么把事件的混沌无序和情感的完整有序结合起来的呢？这是极其难于理解的，更是非常难于表述的。首先，要想把政治和文化联系起来，就需要对前者持一种较不激烈的观点，对后者持一种较少审美性的观点。

在《印度尼西亚的文化和政治》这本论文集中，几位作者为了实现这样一种视角变换，都着手进行了某种理论重建工作。

其中，贝内迪克特·安德森(Benedict Anderson)和陶菲克·阿卜杜拉(Taufik Abdullah)主要是从文化方面进行的，丹尼尔·莱夫(Daniel Lev)和G·威廉·利德尔(G. William Liddle)主要是从政治方面进行的，而萨托诺·卡托迪约(Sartono Kartodirdjo)则是从这两方面兼而进行的。[1]无论他们所谈的主题是法律还是政党组织，是爪哇人关于权力的观念还是米南卡保人对于变化的看法，是族体(ethnic)冲突还是农村激进主义，他们所做的努力都是共同的，这包括两点：其一是使读者能够在最不稳定的层面上，看到由远远超出政治范畴的关注所推导出的一整套概念(理想、假说、意念和判断)所体现出的政治，从而对印尼的政治生活有所理解；其二是揭示这些概念的真实存在，使人们不仅看到其在多少有些飘渺的精神世界中的存在，而且也看到其在具体的党派斗争中的直接体现。在这里，文化之所指，并不是信仰崇拜和风俗习惯，而是人们藉以将其经验进行条理化的意义结构(the structures of meaning)；政治之所指，也非军事政变和国家宪法，而是使这种意义结构得以公开展现的一个主要舞台。将文化和政治如此再定位之后，决定二者的关系就成为一件可行之事，虽然说也是一件不免有些冒失的事。

说这是一件有些冒失的事，是因为做这件事，几乎没有现成的理论构架加以利用。整个这一领域——我们应该称之为什么呢？主题分析(thematic analysis)？——都是与一个含混的伦理系统连在一起的。这方面的大多数尝试虽然都试图找到体现于具体社会范围之中的一般的文化概念，但却仅仅以唤起人们的回忆为满足，以将一系列具体的观察结果罗列在一起为满足，以通过修辞说明来避开(或者说使人悟出)普遍存在的因素为满足。明确的论证是很少的，这也许是无意的，也许是有意的，因为很难从任何地方下手。这样，人们就只能看到一大堆的杂七

杂八的事件，虽含有某些暗示，却不成系统；这样，人们就只能得到这样一种感觉：虽然谈及的东西很多，但真正抓住的却几近于无。[2]

一个做学问的人，要想避免这种完美的印象主义，就必须在进行分析的同时建立自己的理论支架。为此，[霍尔特(Holt)]书中的各位作者建立了各自不同的视角：利德尔研究的是群体冲突，安德森研究的是艺术和文学，莱夫研究的是法律制度的政治化，萨托诺研究的是千禧年信仰在民众中的持续性，阿卜杜拉研究的是社会保守性和意识形态活跃性的融合。把各位作者联系在一起的，既不是共同的论题，也不是共同的论点，而是共同的分析方式，是共同的目的以及为追求这样一种目的所需采用的方法。

方法问题是复杂的，涉及定义、验证、因果关系、代表性、客观性、测定性、交互性等问题。但是从根本上说，这些问题都可融为一个问题：怎样构建意义分析(an analysis of meaning)，即个人用以解释经验的概念结构(conceptual structures)。这种意义分析一方面是非常详尽的，足以承载人们的思想信念，另一方面也是非常抽象的，足以促成理论的发展。这二者都是很必需的，如果取此舍彼，就会成为没有思想意义的描写或没有事实基础的理论。不过，这二者也趋向于向相反的方向发展，至少在表面上是这样，因为一个人越是探究细节，就越倾向于了解到某件事的特征；越是忽略细节，就越会失去其论证藉以立足的根据。从方法论的角度上说，找出一个避免这一矛盾的办法，或者更准确地说，找出一个使这一矛盾不致过于突出的办法(因为我们实际上是无法避免这一矛盾的)，正是主题分析的全部意义所在。

事实上，霍尔特一书也正是这样做的，它已经超出了有关某一特定论题的特定研究。书中的每一项研究都力争从特殊事例

中做出广泛的一般性的概括，力争通过深入的探讨，以求发现某种比具体细节更多的东西。各位作者为达此目的而选用的战略是多种多样的，但有一点是共同的，就是尽力使地方性的材料具有更广泛的意义。该书的背景是印度尼西亚，但其目的则是要解释各国人民是如何处置他们所设想的政治的，虽然这一目的还远不到支撑雄心的程度。

二

印度尼西亚是进行这种研究的一个极好的地方。作为波利尼西亚、印度、伊斯兰、中国以及欧洲等多种传统的继承者，印尼在每一单位面积中所拥有的宗教符号，可能比世界上任何其他大国都多。而且，印尼还出了一个苏加诺（有人认为，苏加诺除了具备天才之外，在其他方面并没有什么典型性，但这种认识是错误的）。此人急切地渴望将这些符号汇集于他为这个新成立的国家所制定的一种泛教义的国家宗教（*Staatsreligion*）之中，而他在这方面也具有极高的天赋。1921 年，在一份报纸上出现了一则征兵布告，上面写道："社会主义、共产主义以及毗湿奴神的化身，去消灭由帝国主义所支持的资本主义！上帝已赐予伊斯兰教取得成功的力量。"[3]几十年之后，苏加诺宣称："我是马克思的追随者……，我也是一个有宗教信仰的人，在我身上，汇集了各种流派和意识形态。我将它们融合，融合，再融合，最后它们就变成了现在的苏加诺。"[4]

但是，另一方面，正是符号参照系统的这种高密度和多样性，使得印尼文化成为借喻和象征的漩涡，并使一些不小心的观察者被卷了进去。[5]由于印尼文化具有如此之多的意义，因此，几乎不可能把政治事件和这种或那种完全看不出道理的文化类

型联系起来,形成论点。从某种意义上来说,在印度尼西亚,看到文化在政治活动中的反映是非常容易的;但是,这只会使我们对诸多关系的精确分解,变得如此困难。在这个隐喻的园地中,几乎任何一种可以从某一行为中看出某种思想的假说都含有某种的逻辑,因此,提出含有真理的假说与其说是一件抓住机会的事,不如说是一件抵制诱惑的事。

在这里,需要抵制的一个主要诱惑就是匆匆做出结论,而一个主要的预防办法就是明确找到文化主题与政治发展之间的社会学联系,而不是由其中的一个推导出另一个。马克斯·韦伯等人是从不倦于坚持己见的,同样,宗教思想、道德思想、实践思想、美学思想也必须由强有力的社会集团承载,才能产生强大的社会作用。必须有人尊崇这些思想,鼓吹这些思想,捍卫这些思想,贯彻这些思想。要想在社会中不仅找到其在精神上的存在,而且找到其在物质上的存在,就必须将这些思想制度化。对于已摧残了印度尼西亚25年的意识形态之战,我们不能像有些人那样,把它看作是各种对立思想——爪哇人的"神秘主义"与苏门答腊人的"实用主义"、印度的"宗教融合"与伊斯兰教的"教条主义"——之间的碰撞,而必须把它看作是一场为给国家创立一种使其大多数国民认可其运作的制度结构而进行的斗争。

政治斗争已经造成成千上万人的死亡,这就证明,无论在什么地方,几乎都不曾有足够多的国民认可某种制度结构的运作,而且现在是否已经做到这一点,也很成问题。把一个文化的大杂烩组建成一个可行的政治形态,要比发明一个混杂的民间宗教以减弱这一大杂烩的多样性更为艰难。这就要求,要么建立这样一种政治制度,使彼此对立的组织可以在这种制度中进行有安全保障的斗争,要么只把其中的一个组织留在这个政治舞台上,而将其他所有组织清除掉。到现在为止,在印度尼西亚,

这两种办法均收效甚微;该国既无法实行极权主义,也无法实行宪政。看上去既无目的也无方向的意识形态激情所发生的大震荡,几乎席卷了社会中的每一项制度,如军队、科层组织、法庭、大学、出版界、政党、宗教、村庄等等。如果说印度尼西亚给人留下什么总体印象的话,这就是一个不成功的国家的印象。这个国家无法找到一种适合于国民趋向的政治形式,而只能迈着忧虑的脚步,从一个制度构想蹒跚地走向另一个制度构想。

当然,这里一个很大的问题在于,印度尼西亚是一个群岛型的国家,而这并不仅仅是从地理意义上来说的。它表现出一种弥漫性的气质,已被国内的各种差异和矛盾搞得四分五裂。在这里,有地区性的差异,如米南卡保人多是嘴不饶人的,而爪哇人则多是闪烁其辞的;即使是在关系很近的民族之间,例如在东苏门答腊"煮锅"(boiling pot),也存在着民族之间在信仰和习俗上的差异;此外,还存在着反映在本土运动物质层面的阶级冲突,和反映在争取可行的法律制度的斗争中的职业冲突。该国既有种族上的少数群体(华人和巴布亚人),又有宗教上的少数群体(基督教徒和印度教徒),还有地域上的少数群体(雅加达的巴塔克人和泗水的马都拉人)。印尼所提出的民族主义口号"一个民族、一个国家、一种语言",现在仍旧是一种希望,而不是对现实的描述。

不过,这个口号所体现的希望,并不一定就不合理。欧洲的大国,多是从一些异质性并不比印尼逊色的文化中产生出来的。如果说托斯卡人和西西里人能够生活在同一个国家,并能将自己视为天然的爱国者,那么,爪哇人和米南卡保人也就同样可以做到这一点。在印度尼西亚,之所以迟迟无法求得一种有效的政治形式,主要原因并不在于国内存在着较大的差异性这一简单的事实,而在于社会各层面的人都拒绝就此达成妥协。印尼

国内的这种差异性曾被当作殖民主义谣言而予以否认，也曾被当作封建社会的残余而深感遗憾，还曾被一些人用宗教融合论、有失偏颇的历史宣传和乌托邦幻想加以掩饰。而无论在任何时候，各个群体都不仅把其他群体看作其争取政治权力和经济权力的对手，而且在界定真理、正义、美和道德规范等现实本质的权利方面，也将其看作竞争对手。他们之间的苦斗一直在激烈地进行着，而且事实上也一直不受正规政治制度的指导。印度尼西亚(更准确地说，应该是印度尼西亚的精英集团)一直把自己装扮成一个如同日本和埃及那样的、在文化上呈现出同质性的国家，而不是像印度和尼日利亚那样的异质性的国家。这就在文职政府的既定结构之外，形成一种无政府主义的意义政治。

我们说这种意义政治是无政府主义的，是从其字面意义(即“未纳入控制的”这一点)而说的，并不是从大家所理解的意义(即“无秩序的”这一点)来说的。正如霍尔特一书中的每一篇论文以各自的方式所显示的那样，每个群体都试图将一种特定的关于事物本质和人类对应之道的观念强加于世界。我以前曾在一篇文章中将此称为“为真实而进行的斗争”(the struggle for the real)。虽然迄今为止，这种努力均不能以可行的制度化的方式加以表达，但它并不是仅仅由狂热和偏见所形成的一团乱麻，而是各有各的形态，各有各的轨迹，各有各的力量。

每个国家的政治进程，较之用以调节这一进程的正式制度，都有更大的广度和深度。关于公众生活方向的某些最重要的决定，并不是在议会和主席团中做出的，而是在一些非正式化(unformalized)的领域内做出的。涂尔干称这些领域为“集体良知”(collective conscience)。我们亦可将其译为“集体意识”(collective consciousness)，因为英语中没有 *conscience* 一词在法文中的那种有益的双解性。但是，在印度尼西亚，政府生活(official life)和

它藉以存在的大众情感的框架已经发生了严重的脱节，其结果是，政府的活动虽然总的来说很重要，但仅仅是事物主义的，似乎与大众没有多大的关系，而且一次次受到屏风外的（差不多也可以说是被压抑的）政治进程的突然性冲击。而事实上，这个国家正是在沿着这一政治进程发展的。

比较容易进入公众生活中的事件，亦即狭义上的政治事实，既可揭示这一进程，又可掩饰这一进程。从其反映这一进程的角度来说，这种反映是曲折的、间接的，犹如梦境对欲望的反映和意识形态对利益的反映一样。理解这一进程，与其说像追寻病因，不如说更像是解释症候群。因此，霍尔特书中的各项研究，主要是在做诊断和评估的工作，而不是在衡量和预示什么东西。政党系统的分裂，显示出民族自我意识的增强；正式法律的弱化，显示出对解决分歧的和解方法的重新求助。在乡村现代化推动者的道德困境背后，存在着对部族历史进行传统叙述的复杂性；在农村抗议活动的爆炸性背后，存在着因有关变化的概念正在发生急剧变化而带来的迷惑性；在“有指导的民主制度”的种种表演背后，存在着古代关于权威来源的概念。把这些政治注释活动加在一起，事实上就已微微显露出印尼革命的意义：它是要建立一个与公民的良知（conscience）联系在一起的现代国家，一个使其公民可以在“良知”和“意识”这两层意思上与之达成谅解的国家。苏加诺说过的有些话并没有错，其中之一就是：这一革命并没有结束，虽然他说这话时，心里所想的是另外什么意思。

三

合法性的问题，即一些人何以有权统治另一些人这一问题，

可以说是一个老问题了。在有些国家,长期的殖民统治形成了这样一种政治体系:从运作范围上看,它是全国性的,但从实质上说,却不是这样。在这样的国家里,合法性问题就尤为突出。对一个国家(state)来说,要想在行使其特权、防范其人民之外另有所为,它就必须把自己假装成是其公民的国家,它的所作所为就必须看上去像是其公民自己利益的继续。夸张些说,它的所作所为就必须看上去像是他们的所作所为。这不仅仅是一个是否取得一致性的问题。正如一个人不必以自己的行为表明自己贯彻了政府行为一样,他也不必为使自己具体表现于政府行为之中而与政府行为看齐。这是一个直接性的问题。在国家以"我们"这一令人熟悉而又可理解的名义"做"什么的时候,人们就已经置身于其中了。在进展顺利的情况下,政府和公民总是需要使用某些心理上的技巧。不过,在一个国家已经被外国人治理了大约200年之后,即使国家不再由外国人治理了,使用这些技巧时也会更加困难。

在争取独立时隐约显得非常艰难的政治任务,诸如结束列强的统治,培养领导干部,刺激经济发展,维持民族统一的意识,等等,在获得独立之后,变得更加困难了。不过,这些任务已与另一个任务合在一起,这就是:驱散有悖于现代政府制度的氛围。这一任务,人们当时看得还不太清楚,而现在也没有充分意识到。在苏加诺统治时期进行的符号贩卖(symbol-mongering)之事,在其后继者统治时期曾有所缓和,但并未终止。这种贩卖符号之事,大多是一种未经深思熟虑的尝试,其目的是消除由殖民统治大大加深(如果不是完全由它造成)的国家与社会之间的鸿沟。各种口号、运动、纪念物和示威所发出的声音越来越强,到60年代早期已达到几近歇斯底里的强度。这样做肯定有这样一个意图,就是使这种民族国家看上去具有本土的色彩。但由

于事实并非如此，因此怀疑和失序便一起呈螺旋上升之势。在随后发生的大崩溃中，苏加诺政权倒台了，苏加诺本人也病倒了。

但是，即使没有殖民统治这一使问题复杂化的因素，在诸如印度尼西亚这样的国家，只要国家作为协调社会生活所有方面的专门工具这一观念在传统中没有真正的对应点，现代国家就可能与当地传统不合，甚至相互对立。传统的统治者在能够控制国家并且也愿意这样做时，可能往往是专制的、武断的、自私的、冷漠的、横征暴敛的，或一言以蔽之，是残酷的（虽然在塞西尔·B.德米尔[6]历史观的影响下，其程度普遍被夸大了一些），但他们从未把自己看作一个全权的国家的执行者，其臣民也从未这样看待其统治者。此种情况不独印度尼西亚为然。统治者们执政，大多是为了显示其地位，保护（或在任何可能的情况下扩大）其特权，并按其生活方式生活。如若他们管起既得利益之外的事（这种情况一般很少发生），那么，这只是因为受到了某种诱导。这种情况所反映的，更多的是一种分层化的关注，而不是对真正的政事的关注。关于国家是具有协调各种利益之功能的机器这样一种观念，对他们来说倒是一种奇怪的想法。

就大众的反应而言，这种奇怪的举动所引发的，通常是某种好奇，更多的是某种畏惧、高度的期望和极大的困惑。苏加诺的符号统治既然在人民中引发出如此混乱的情感，也就不可能取得成功了。不过，霍尔特一书中所讨论的多是一些较少人为策划之事，因而也就不是那么昙花一现。读者从这些事中，可以很具体地理解到一个实践主义的、包罗广泛的中央政府所突然面对的情况，也就是德·茹弗奈尔（de Jouvenel）所说的“权力极大的国家”对于只习惯于同主人而不是管理者打交道的人民来说，意味着什么。[7]

这样一种对抗意味着，人们原来所接受的有关正义、权力、反对、真实性、认同性的观念（当然，还包括关于为民之主的观念，不过这些论文都没有明确谈到这一点），都由于当代世界要求（或看起来如此）民族国家的有效存在，而陷入了危机之中。这种观念上的脱节包括两个方面，一是人们对他们最熟悉的道德的和精神的感知框架发生了怀疑，一是被引发的敏感性出现了广泛的转移。这两点就构成对新国家政治的文化进行研究时的适当主题。苏加诺曾经以具有语言融合特点的一串话说过："我们这个国家所需要的，就是 *ke-up-to-date-an*[8]。"他并没有说得那么透彻，只是一些姿态而已；但除了最无知的人以外，印度尼西亚人都可以从这些姿态中清楚地看出，不仅政府的形式发生了变化，而且政府的性质也变了，因此，他们也必须从心理上进行某些调整。[9]

四

这种心理方面的社会变化是很容易感觉到的，但要想用文字来表述和证明，就难多了。这不仅因为其表现是多种多样的、间接的，而且还因为这些表现是很含糊的，充满着各种不确定性和矛盾。在同一个民族中，对同一种信仰、做法、理想或制度，都有人斥责其落后，也都有人赞扬其体现了现代性；都有人抨击它是外来之物，也都有人誉之为民族精神的神圣体现。

在这些事物中，并没有一个从"传统"到"现代"的简单进化过程。任何变化都是曲折的、间歇性的、不规则的，有时趋向于传统，有时又背离于传统。萨托诺笔下的农民对未来的领悟，有的来自中世纪的神话，有的来自马克思主义的幻想，还有的是兼而采之。莱夫笔下的律师们则是在司法天平所需的审慎公平和

榕树遮蔽的家长式统治之间不断摇摆。阿卜杜拉追溯了一位政论家的职业生涯,并把它看作是对现代性挑战所做的反应。这位政论家所写的社评,既主张恢复"米南卡保人的真正习俗(*adat*)",同时又主张义无反顾地走上"进步(*kemadjuan*)之路"。安德森看到,有关权力的"古代巫术"理论和"发达理性"理论同时存在于爪哇;利德尔也看到,地方主义和民族主义并行于苏门答腊。

不少关于现代化的分析均始于这样一种假设,即:现代化就是用外来的取代本土的,用现代的取代以往的。但是,发展进步所呈现出的曲线是无法套入那些有关发展的精妙公式的。这一不可否认(虽然常常被人否认)的事实,使得那些关于现代化的分析很难成立。人们越来越趋向于这样一个双重的目标:既保留自己的传统,又跟上21世纪的步伐。这种情况不独印度尼西亚为然,整个第三世界,乃至整个世界,也都是如此。文化上的保守性和政治上的激进性紧密地结合在新国家民族主义的中枢神经之中,而在世界各地,以印度尼西亚在这方面表现得最为明显。阿卜杜拉在谈到米南卡保人时曾说过,他们为了适应现代世界,就必须"不断地修正现代化的意义",其中包括"对传统本身采取新的态度,并不断地寻求现代化的适当基础"。这样的意思,也出现在书中的每一篇论文中,只是表达的方式有所不同而已。他们并不是要揭示一种从黑暗到光明的线性发展轨迹,而是要不断地重新界定"我们"(农民、律师、基督教徒、爪哇人、印度尼西亚人……)原来在哪里,现在在哪里,以后要往哪里去;要不断地重新解释群体的历史、性格、演化过程和命运这些必然面对的问题。

在印度尼西亚,这种既向前看同时又向后看的趋向,从民族主义运动开始之初就很明显,只是到后来变得更加突出罢了。[10]印尼历史上第一个真正有一定规模的组织是伊斯兰教联

盟(Sarekat Islam),1912 年时,其成员有 4000 人左右,而到 1914 年就猛增到约 40 万人。它所诉诸的对象包罗甚广:有沉溺于幻想的神秘宗教信徒,有伊斯兰教的纯正信徒,有马克思主义激进分子,有商界中的改革者,有仁慈的社会上层人士,还有信奉弥赛亚的农民。到了 20 年代,这个装扮成政党的大杂烩就分崩离析了,不是按革命神话的分法分为"反动"和"进步"两派,而是分为一系列的派别、运动、意识形态、会社和秘密组织,亦即印度尼西亚人所说的 *aliran*(流派)。这些流派都在努力将这样或那样一种形式的现代主义结合于这样或那样一种传统之中。

一些"开明"人士——医生、律师、教师、文职人员等——试图通过把某种被人崇拜的审美观融合于一种旨在提高大众素质的渐进的、服务社会的(*noblesse oblige*)计划之中,从而把东方的"精神"与西方的"活力"结合起来。农村的一些《古兰经》教师试图将反基督教的情绪转变为反殖民主义的情绪,而将自己转变为连接都市激进主义和农村虔诚精神的纽带。穆斯林现代派既想去除人们思想中的异教成分,又想制定出一套合乎伊斯兰教的社会经济改革计划。左翼革命者试图将农村集体组织认同于政治组织,将农民的不满情绪视为阶级斗争的表现。欧亚混血人试图将其荷兰人和印尼人的双重身分合而为一,并为争取多种族的共同独立而提供一个理论基础。受过西方教育的知识分子希望为实现民主社会主义的大计而利用本土的、反封建的(以及某种反爪哇的)倾向,以使他们自己与印度尼西亚的现实结合起来。在民族主义大觉醒的狂热年代(大约从 1912 年到 1950 年),无论你从什么方向看去,都会看到,有人在将先进的思想和人们所熟悉的情绪结合起来,以便使各种进展看上去不大会引起混乱,也使某种习俗看上去不大会被取消。

于是,印度尼西亚文化的异质性和现代政治思想的异质性

就相互发生作用，形成这样一种意识形态局面：在某一层面上，存在着高度的一致性，即，全国必须共同努力向现代化的高地发起冲击，同时也必须共同坚持传统的精髓；而在另一层面上，又存在着越来越大的分歧，这些分歧是，应该从哪个方向上向现代化的高地发起冲击，传统的精髓又是什么。两个层面就这样相互制约着。独立之后，社会精英和社会活跃层面在这些路线问题上完全分裂了，社会重组为一些相互对立的精神派别（*familles d'esprit*），有的很大，有的很小，有的则不大不小。这些派别所关注的，不仅仅是如何治理印度尼西亚，而且还有如何界定印度尼西亚。

这样，就出现了两个不同的意识形态架构，一个是未来的权力很大的国家的正式制度藉以建立的意识形态架构，另一个是未来民族的整个政治形态藉以形成的意识形态架构。而在这二者之间，以及在有指导的民主制度、潘查希拉（五项原则）、纳沙贡[11]等经过"混合、混合、再混合"而形成的整体性与大众情感的"沸锅"分隔性之间，就出现了一种越来越不和谐的、没有效能的关系。[12]这种反差不单单出现在中心与周边之间，即雅加达的整体性与各省的分隔性之间，而且还以颇为相似的形式出现在政治体系的所有层面上。萨托诺笔下的农民是在乡村的咖啡屋中制定其小计划的，而安德森笔下的政要则是在位于独立（Merdeka）广场的办公室里制定其大计划的。但不管是在哪里，政治生活都是以一种奇特的双层面方式进行的。彼此之间的斗争——在这里，同样不仅仅是为了争夺权力，而且也是为了争夺权力之上的权力，即争得权力，以指定条件，确定国家甚或政府工作的方向——是在共同斗争、历史同一性和同胞之情等慷慨之辞的包装下进行的。

1965年10月1日之前的政治生活就是以这样的方式进行

的。可怖的政变及其残酷的后果——在政变发生后的三四个月之内，可能有二三十万人被杀害——使人们看到50年来的政治变化所形成、发展、并使之戏剧化和藉以依存的文化混乱局面。[13]这种境况很快又被民族主义陈词滥调冲模糊了。没有人能够总是盯着太阳，更没有人能够总是盯着地狱。但是，不管冲得多模糊，现在的印度尼西亚人几乎都可以看到，地狱仍旧存在着，他们正在沿着地狱的边缘往上爬。这种意识上的变化是他们迄今向着现代心态所迈出的最大一步。

五

不管社会科学工作者的希望如何，事实上总有这样一些社会现象：其带来的冲击是直接而深刻的，甚至是决定性的，但是其意义只有在其发生之后才能被有效地加以评估。印度尼西亚国内大规模暴力事件的爆发，自然就是这样一种现象。在过去的25年中，第三世界已经历了不少这类暴力事件，如印度的分裂、刚果的兵变以及比夫拉事件和约旦事件等。但是，在所有这些事件中，后果最严重、也最难评估的，就是印度尼西亚事件了。自1965年最后几个恐怖之月以来，印度尼西亚的所有学者，特别是那些试图揭示其民族性的学者，一直处于很不安的境况中。他们知道，巨大的内部创伤已动摇了他们所要研究的问题，但他们不清楚这一创伤会造成什么影响。他们意识到已经发生了些什么，但谁都对此没有准备，而且谁都不清楚该说些什么。这样一种意识萦绕在霍尔特书中的各篇论文中，使读者读后，有时觉得它们像是一出出留下很多悬念的戏。但这是没有办法的事，因为当时，危机仍在发生之中。[14]

当然，某些外在的影响是很清楚的。号称世界第三大的印

度尼西亚共产党已经被基本上消灭了，至少就目前来说是这样。军事统治建立了起来。苏加诺先是受到钳制，继而被人以一种有节制的但却无情的文雅（爪哇人称之为 *halus*[15]）方式罢黜，而后去世。印度尼西亚与马来西亚之间的"对抗"结束了。经济形势明显改观。在大规模政治监禁的代价之下，全国各地自独立以来首次实现了国内安全。对现在所称的"旧秩序"的强烈失望感不复存在了，取而代之的是对"新秩序"的隐抑的失望感。但是，在涉及到文化时，"究竟发生了哪些变化"，仍是一个使人感到困惑的问题。可以肯定的是，这样大的一场灾难，而且主要又发生在农村，发生在村民之中，是很难使这个国家不发生变化的。但是，变了多少，变化持续了多久，就不好说了。在印度尼西亚，强烈的情绪总是一点一点地慢慢显露出来的。人们常说："鳄鱼沉下去快，浮上来慢。"现在，无论是在有关印尼政治的文章中，还是在印尼政治本身之中，人们对鳄鱼之浮出，都普遍缺乏信心。

只要我们看一看现代世界的历史，就很容易找到类似这种政治争夺（political seizures）的各种事例。从这些事例的历史上看，我们则可以看到，其带来的后果，有的不太一样，而有的则是共同的。其中最普遍的，也许就是精神的衰颓，亦即对可能感（the sense of possibility）的一种压抑。大规模的国内流血事件，如美国和西班牙的内战，常常使政治生活处于某种被压抑的恐慌之中，我们往往把这种情况同精神创伤联系起来。这种情况包括：人的精神被"某某事就要再次发生了"的征兆（大多都是虚幻的征兆）所困扰；于是，就采取各种各样的措施（大多是象征性的措施）以防备其发生；但又坚信（大多出于一种直觉）其无论如何还是会发生。所有这些似乎都基于一种半意识到的（half-recognized）欲念，即：让它这样发生，并且把它做完。对一个社会来

说，也如同对一个人来说一样，内在的灾难既可以是一种使人敏感并沉溺的力量，也可以是一种使人严重僵化的力量，尤其是当它发生于人们想进行认真变革的时候。

当事件的真相被一些比比皆是的说法弄得模糊不清的时候，当人们把激情留于黑暗之中以待迸发的时候，情况尤为如此（在这里，社会反应与个人反应之间的相似性仍旧存在，不过，由于公共灾难是通过个人生活折射出来的，因此这种相似性不完全是一种类比）。1965 年的事件作为恐怖的事实被人接受之后，终使印度尼西亚从诸多幻想中摆脱了出来，而正是这些幻想使得 1965 年的事件得以发生。这其中最大的一个幻想就是，印度尼西亚人民可以作为一个整体，沿着一条直线走向现代化，或者说，在《古兰经》、《辩证法》、《寂静中的声音》或者《实用理性》的指导下，这样一条前进路线是可行的。对 1965 年事件的半压抑的记忆，又受到另一个编造出来的意识形态综合体的否定，将使政府过程（the process of government）与为现实而斗争的过程之间的鸿沟永久存在下去并无限扩大。现在，在外人看来，在支付了巨大的、本不需要支付的代价后，印度尼西亚人已经令人信服地自我表明，他们的分歧、矛盾心理和困惑有多么大。至于他们自己对这一点是不是信服（对他们来说，这种有关自己的启示必然是很吓人的），那是另一回事。在印度尼西亚历史发展的这一关键时刻，这个问题乃是印尼政治中的核心问题。就有关他们在风暴前的所有情况而言，霍尔特一书中的各篇论文即使没有提供出结果，也至少提供了一种关于未来可能发生之事的感觉。

无论大屠杀对导致分裂可能具有多么大的力量（或可能没有什么力量），由于在观念上导致这个国家走到这一步的初始因素已深深植根于印尼社会经济结构的现实之中，因而并不会发生根本的变化。爪哇仍旧是一个人口密度极大的地区，出口初

级产品仍旧是获取外汇的主要来源，原来已有的众多岛屿、语言和民族，现在依旧是那样多（甚至还略有增加，因为又加上了西新几内亚），大城市里还是有那么多没有地位的知识分子，中小城市里还是有那么多没有资本的商人，乡村里还是有那么多没有土地的农民。[16]

莱夫笔下的律师、阿卜杜拉笔下的改革者、利德尔笔下的政治家、萨托诺笔下的农民，以及安德森笔下的文职人员，以及对这些人进行管制的军人，他们现在所面对的问题，仍旧是大屠杀之前所面对的问题，现在所面对的抉择和所存的偏见，也仍旧和大屠杀之前差不多。虽然人们的心理结构可能有所变化——在经过这样一场恐怖之后，很难使人相信人们的心理结构还会跟原来一样——但人们身处的社会以及使这个社会得以成型的意义结构在很大程度上还跟原来一样。从学术意义上说，对政治所做的文化解译工作，只有当这些解译能比政治事件本身更有生命力时，才具有力量。而要做到这一点，靠的不是其内在的连贯性，也不是某种修辞技巧或审美感染力，而是其立足于社会学的程度。如果有了一个很好的社会学根基，那么，无论发生什么情况，都会增强其解译力量；而如果不是这样，那么，不论发生什么，都会将这种解译完全摧毁。

[霍尔特书中]所写的东西仍旧是可检验的，如果不说是可预见的话。这些论文的作者也许同意我对其研究结果的解译，也许并不同意。但从长远的观点来看，这些论文的价值，更主要地将取决于其是否能够照亮未来印度尼西亚政治的进程，而不是取决于这些论文对作者藉以进行推导论证的事实的吻合，虽然说正是这一点首先引起我们对这些论文的注意。由于过去十年所产生的后果将在下一个十年中显现出来，因此我们将开始注意：作者们在这里所说的有关印度尼西亚文化的话，究竟是一

种具有穿透力的卓见，还是一种误人歧途的谬见；究竟会使人们以其言推断出将要发生之事，还是使人们一反我们所认定之道，去努力理解发生之事。同时，我们只能同其他人一起去等待这个鳄鱼上来。这里，我们想到了雅各布·布尔克哈特(Yakob Burckhardt)所说的话。布尔克哈特或许应被称为主题分析的创始人。1860年，他曾就评价各个民族这一难以把握之事，说过一段话，这些话可以使我们避免在道德上蛮横无理的一种做法。现在，无论是美国人，还是印度尼西亚人，都不适宜去做这种蛮横的事。布尔克哈特是这样说的：

> 我们可以指出不同民族之间存在的很多非常明显的和不太明显的差异，但是，在人类的自知力之中，并没有被赋予公平待人的心态。关于一个民族的性格、良心和过错的终极真相，永远是一个解不开的秘密。只要这样来看，一个民族的缺点就有其另一面，就会以特点乃至优点的形式得以再现。有些人总是以对其他民族大肆进行全盘性的指责为乐。他们爱怎么做，就让他们怎么做好了。欧洲人之间总是会相互指责，却不会彼此作出恰当的评价。一个伟大的民族，一个以自己的文明、成就和财富与现代世界生活紧密结合在一起的民族，尽可以不去理会别人对自己所作的指责和辩护。无论是否得到理论家们的认可，它都会继续存在下去。[17]

注　释：

[1] See C. Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, 1972). 本文最初是

作为该书的"后记"出现的，pp.319-336。

[2] 在将政治同文化联系起来进行并列研究方面，最主要也是最不妥协的实践者，也许就是 Nathan Leites，请特别参见他的 *A Study of Bolshevism* (Glencoe, Ill., 1953)，和 *The Rules of the Game in Paris* (Chicago, 1969)。

[3] 引自(from *Utusan Hindia*) B. Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca, 1969), p.39。

[4] 引自 L. Fischer, *The Story of Indonesia* (New York, 1959), p.154。苏加诺在一次公开讲话中也说过类似的话，参见 Dahm, *Sukarno and the Struggle*, p. 200.

[5] 关于这方面的例子，可参见 H. Luethy, "Indonesia Confronted," *Encounter* 25 (1965): 80-89, 26 (1966): 75-83；此外还有我的评论"Are the Javanese Mad?"和 Luethy 的"Reply," 同上，1966, pp.86-90.

[6] 德米尔(Cecil B. DeMille)为 20 世纪上半叶好莱坞电影制片人兼导演。——译者

[7] B. de Jouvenel, *On Power* (Boston, 1962).

[8] 据翁乃群博士赐教，这一词组中的 ke 和 an 为印尼文，前者表示方向，后者则为名词性后缀。整个词组的意思似为"走向现代"。——译者

[9] 这句话出自苏加诺在弗洛勒斯(Flores)流放期间，在监狱中所写的抨击传统主义伊斯兰教(traditionalist Islam)的信。*Surat-surat Dari Endeh*, eleventh letter, August 18, 1936, in K. Goenadi and H. M. Nasution, eds., *Dibawah Bendera Revolusi* 1 (Djakarta, 1959): 340.

[10] 关于印度尼西亚民族主义的历史，我这里只是一带而过，具体情况可参见：J.M.Pluvier, *Overzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren* 1930 *tot* 1942 (The Hague, 1953); A. K. Pringgodigdo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Djakarta, 1950); D.M.G.Koch, *Om de Vrijheid* (Djakarta, 1950); Dahm, *Sukarno and the Struggle*; G. McT. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952); H. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation*, 1942-1945 (The Hague, 1958); W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (The Hague, 1956).

[11] 纳沙贡(Nasakom)即指民族主义、宗教和共产主义的结合。——译者

[12] 关于60年代中期之前该共和国的国家意识形态，可参见 H. Feith, "Dynamics of Guided Democracy," in R. T. McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, 1963), pp.309-409。关于大众的划分，可参见 R. R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series no. 12 (New Haven, 1963); G. W. Skinner, ed., *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series no. 8 (New Haven, 1959); and R.W. Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration* (New haven, 1970)。由此形成的政治分裂气氛，可从 1957 – 1958 年制宪会议的辩论中感觉到，可参见 *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 vols.[Djakarta(?), 1958 (?)]。

[13] 关于死亡人数的这一估计，是 John Hughes 做出的，参见 *The End of Sukarno* (London, 1968), p.189。其他人所作的估计，从5万到100万不等。没有人知道真正的数字。这场屠杀的规模非常之大，因此很难说清究竟死了多少人。Hughes 关于政变、屠杀以及苏哈托上台的说法，虽然不是很有分析力，但还是比较公正、比较可靠的。关于从其他各种观点所作的讨论，可参见：R. Shaplen, *Time Out of Hand* (New York, 1969); D. S. Lev, "Indonesia 1965: The Year of the Coup," *Asian Survey* 6, no. 2 (1966): 103-110; W. F. Wertheim, "Indonesia Before and After the Untung Coup," *Pacific Affairs* 39 (1966): 115-127; B. Gunawan, *Kudeta: Staatsgreep in Djakarta* (Meppel, 1968); J. M. van der Kroef, "Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature," *Pacific Affairs* 43, no.4 (1970-1971): 557-577; E. Utrecht, *Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie* (Amsterdam, 1970); H. P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream* (New York, 1971); L. Rey, "Dossier on the Indonesian Drama," *New Left Review* (1966): 26-40; A. C. Brackman, *The Communist Collapse in Indonesia* (New York, 1969)。在我看来，有关这场政变以及左中右各派的文献都有这样一个缺陷，就是过于关注苏加诺和印尼共产党在这一系列密谋事件中的作用（这些问题不是不重要，但其重要性更主要地是体现在理解那一时刻，并不是理解这个国家），这样做的代价是，忽略了这一事件对于印度尼西亚人政治意识的意义。

[14] 在这场大屠杀发生之前，没有一个人对此作出预测。这一事实有时被一

些人当作例子，来说明社会科学的无用。不过，确有很多研究着力指出过印尼社会存在的极为紧张的局势以及发生暴力事件的潜在性。再者，要是有人在事件发生之前就宣布说，马上就将会有二三十万人在三个月的稻田屠杀中遭到杀戮，那么，他就会被人认为(实际上也是)心灵发生了扭曲。关于理性面对非理性的情况，此事所传达出的是一个很复杂的问题，而没有传达出的是，理性没有千里眼，因而也是无能为力的。

[15] 亦即"文雅"之意。——译者

[16] 或许应当说，外部参量也没有发生很大的变化。中国、日本、美国、苏联基本上还是原封照旧，因此印尼还要和他们打交道。如果说[在霍尔特书中]，所谓外部因素所占的分量没有所谓内部因素大，那并不是因为外部因素不重要，而是因为，外部因素要在当地产生影响，就必须先在当地有所表现。而在这样一种规模的研究中，如果有人想把对外部因素的追溯超出其在当地的表现，直至其根源，那么，他很快就感到这是很不好把握的。

[17] J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York, 1954); orig. (1860), p.318.

(李彬 译)

12 政治的过去，政治的现在：关于人类学之用于理解新国家的手记

一

近些年来，以某种不确定的方式构成社会科学的各个学科分支，主要汇集在所谓的“第三世界”研究上：亚洲、非洲和拉丁美洲的正在形成的民族和摇摇欲坠的国家。在这个令人困惑的背景下，人类学、社会学、政治学、历史学、经济学、心理学以及我们那个最古老的学科，说句实话，都处在陌生的地位上，各自研究着大量基本上相同的材料。

经验并不总是令人快慰。汇集点经常变成战场，职业的界线得到强化：海外英人常常比伦敦的英人更英化；海外的经济学家也常常比麻省理工学院的经济学家更偏爱计量经济学。同样，少数更充满热情的人，也几乎完全放弃了他们的专业，转向某种亚历山大式折中主义，制造出一些的确非常奇特的怪物：弗洛伊德、马克思和玛格丽特·米德，胡乱堆在一起。

但总体效果显然是有益的。那种知识上的自我满足感，那种由于过分持久地专注自己的小天地（美国的商界、法国的党派政治、瑞典的阶级流动、一些非洲内地部落的亲属制度）而产生的、作为普通社会科学的最可怕的敌人的目空一切的观念和方法论，被严重地（我认为是永远地）动摇了。对于多数研究过新

兴民族的人，就像对于生活在其中的多数人一样，封闭的社会彻底开放了。即便是那些思想最封闭的学者也开始意识到，他们的学科不仅是一门特殊的学科，而且是一门没有原先被他们蔑视的其他特殊学科的大量帮助，甚至无法运作的特殊学科。在这里，不管怎么说，关于我们大家同属于一个大家庭的观念，取得了某种程度的进展。

关于几个学科从不同方向汇集在大量同样的材料之上，作为比较显著的例子之一，是被重新唤起的对传统国家的结构和运转的兴趣。在过去几年，各种不同理论阵营普遍越来越强烈地感到，需要发展一种关于前工业社会的普遍性政治学，以便像社会学家弗兰克·萨顿(Frank Sutton)说的那样，有一种“借以理解目前比比皆是的传统社会的基点”。[1]理论阵营不同，反应也有所不同。然而，正如萨顿不过是在约十年前在其著述中正确指出的那样，马克斯·韦伯半个世纪以前的在《经济与社会》中关于父袭制(patrimonialism)的论文，已经不再是“孤立的纪念碑”。它现在不过是整个一套关于农民社会(替它们争一席之地)的政体属性的话语(其中一些比其他更加浩瀚而不朽，少数达到登峰造极)之一：这些社会和我们自己社会的相像之处如此之多，使我们难以横加诋毁；其相像之处又如此之少，使我们难以把它们作为现代社会加以颂扬。

简言之，关于传统政治的性质问题，有四种主要的研究方法在过去十年左右得到发展。

首先，主要是借助魏特夫(Karl Wittfogel)之手，马克思关于亚细亚生产方式(它现在被解释为水利农业)和被认为是它的因果反映的极端专制国家(用魏特夫的夸张语言说，“极端恐怖、极端服从、极端孤独”)的旧观念，重新流行起来。[2]

其次，社会人类学家(多数是英国人，其实他们全部是研究

非洲的学者)研究了所谓的分支国家(segmentary states);在这些国家中,亲属集团和亲缘忠诚起着核心作用。他们的研究与来自魏特夫观点的传统国家大一统论完全相反,认为这种国家对分散的半独立政权中心,起到了微妙的制衡作用;这些中心,时而在部落神话和平民仪式的引导下向某个顶点结集,时而滑向氏族猜忌、地方对抗和族内阴谋。[3]

再次,重新强调也许可称为比较封建主义(comparative feudalism)的问题,强调要弄清封建主义是有关一个案例(其本身的差异也很大)即欧洲的历史范畴,还是有关许多至少大致相同的案例的科学范畴。在这里,一个起推动作用的人物无疑是马克·布洛克,他对社会科学的深刻影响还没有得到充分认识,即使许多受到他影响的人对此也没有充分认识。[4]不过,这种关注当然也主要继承了韦伯的传统;在像艾森施塔特(S. M. Eisenstadt)那样关注早期帝国官僚政治作用的社会学家那里,或者在像卡尔·波拉尼(Karl Polani)那样关注这类帝国对商业活动进行政治管理的经济史学家那里,这种关注的范围被扩展,超越了封建主义本身,涉及那些多种制度可能性(institutional possibilities)社会的权威结构的范围,而封建制度在其中仅仅是有限的一种制度。[5]

最后,在史前史家——主要是考古学家,但也有一些东方学家和民族学家——中间,正在重新评价古代国家的规模和范围,以及这些国家可能经历的发展阶段。玛雅、特奥蒂瓦坎(Teotihuacan)、印度、吴哥(Angkor)、马贾帕希特(Madjapahit)、印加、美索不达米亚(Mesopotamia)、埃及——所有这些带有魔力的名字,在这些日子里较少象征在戈登·柴尔德(Gordon Childe)所称的"城市革命"中诞生成长的光彩夺目的青铜时代的野蛮状态,而是更多地象征那些延续的渐进发展周期,其中有些相同,有些不

同。或毋宁说，它们象征这类周期中经常是短暂的阶段；这些阶段可能既不像有关它们的传说那样宏伟，不像它们的考古遗迹初看上去的那样壮丽，也与作为其基础的物质状况，存在比马克思主义理论家，甚至比修正主义的马克思主义理论家通常所想象的，更为复杂的联系。[6]

人类学家深深卷入了所有这四种对农民社会官僚政治属性的研究。其中两个——分支国家研究和史前国家发展周期研究，几乎完全属于人类学。不过，魏特夫的理论也具有巨大影响。我们看到人类学家把它们用于中国西藏、墨西哥大峡谷、美国西南部的普埃布洛人(the Pueblos)，以及非洲的部分地区。制度比较方法较少被采用，这部分是由于韦伯有可能让人类学家感到畏惧；不过，他那出色的日耳曼手法，可以很明显地见于最近一些对黑非洲国家中较发达者的研究：布干达、布索加(Busoga)、富拉尼(Fulani)、埃塞俄比亚、阿散蒂。

在这样被卷入其中之后，如我所暗示的那样，人类学家就被无可奈何地拖进一个比他们自己的学科范围大得多的宏大事业中，发现自己作为人类学家，而不是自成的社会学家、历史学家、政治学家或其他等等，正在面对他们必须为这个宏大事业奉献些什么的问题。作为对这个问题的简便答案，某些圈子仍然喜好原始材料。最好是猎奇性的原始材料，它们将摧毁某些社会学家的精致理论。但是，如果接受这样的答案，就是把人类学降低为某种怀有恶意的民族志，就像某些书刊检查官一样，能够否定知识成果，却不能创造或甚至不能理解任何这类成果。

就萨顿教授关于“前工业社会普通比较政治学”的大视野而言，拿我来说，就觉得它可以作出比这更大的贡献。为了表明(由于这里的篇幅限制，我显然不能确定)这“更大”可能指的是什么，我想做两件本质上属于人类学的事：讨论一例来自远土的

奇特个案;从这例个案引出比任何这类孤证所可能具有的意义要更深远的关于事实和方法的结论。

二

那远土就是巴厘;那奇特的个案就是19世纪曾在那里存在的那个国家。尽管从形式上看,我想你一定会说,从大约1750年起巴厘就是荷属东印度的一部分,但在实际意义上,它只是在1906年该岛东部被入侵之后,才成为荷兰帝国的一部分。不管人们的主观意图和目的是什么,19世纪的巴厘国家始终带有本土的结构特点。尽管它像任何社会制度一样,在过去几个世纪里经历了变化——绝不仅仅是因为荷兰对爪哇的占领,不过,它的这种变化是缓慢的、微小的。

为了简述实际上完全不能简化的内容,我将首先讨论这个国家的文化基础——大多属于宗教的信仰和价值,它们为这个国家带来活力,赋予它方向、意义和形式;其次,我将讨论社会结构的布局,以及国家试图用来维持这样的方向并完成这样的形式(有时成功,有时失败)的政治手段。不过,以后的行文会证明,观念和制度之间的这种区分,不像表面看上去那样仅仅出于实用,但却正是我的核心论点。

与国家的文化基础有关,让我根据民族志现状来简述一下巴厘人有关究竟何谓跨地方政治的三个观念。我将把这三个观念中的第一个称为示范中心说(the doctrine of the exemplary center);第二个称为地位下降观(the concept of sinking status);第三个称为政治的表现观念(the expressive conception of politics)——这个观念相信,统治的主要工具作用,较少作为行政管理术,而较多作为戏剧艺术。

示范中心说在本质上属于一种关于君权的基础和性质的理论。这个理论认为,帝都既是超自然秩序的缩影——就像海涅—格尔德恩(Heine-Geldern)说的那样,"是一个微缩宇宙的图象",又是政治秩序的物质体现。[7]它不仅仅是这个国家的核心、引擎或者支点:它*就是*国家。

这种把帝都等同于王土的奇特做法,不仅仅是一个暂时的隐喻,这是对一种政治统治观念的陈述:即仅通过提供一个模型、一个典范、一个文明生活的完美图象,朝廷把自己周围的世界塑造得至少和自己大致一样完美。因而,宫廷的仪式生活,以及事实上的整个宫廷生活,具有示范性,并不仅仅是社会秩序的反映。就像祭司们声称的那样,它所反映的,是超自然秩序,"永恒的印度诸神世界",人类应当严格根据自己的相应地位,从中寻找遵循的生活模式。[8]

在古代巴厘,至关重要的合法化任务,这种政治理念与现实权力分布的调和,是通过一个神话实现的,这是一个特点十足的殖民过程神话。据信在1343年,伟大的马贾帕希特东爪哇帝国军队,在一个叫做格勒格勒(Gelgel)的地方附近,打败了长着猪头的超自然魔鬼"巴厘王"的军队;这是一个非凡的事件,实际上,巴厘人从中看到了他们整个文明的缘起,甚至他们自己的族源(例如,除少数例外,他们把自己看作是爪哇人侵者的后代,而不是原巴厘抵抗者的后代)。就像美国的"创始人"神话,"马贾帕希特征服"变成了用来解释实际的统治与被统治关系并使之合法化的起源故事。

不管关于这个传说的散见的历史真实性因素如何(对于这个确实非常复杂、众说纷纭的故事,我只提供了一个最图式化的概要),它用"无非如此"的具体故事形象,表达了巴厘人对自己政治发展过程的看法。在巴厘人看来,在格勒格勒建立一个爪

哇朝廷(据说,那里的宫殿在每一个细节上都是模仿最最典型的宫殿即马贾帕希特的宫殿来设计的),这不仅创建了一个权力中心(这种权力中心原来就有过),而且创建了一个标准文明。马贾帕希特征服被看作是巴厘历史上的伟大分水岭,因为它把野性状态下的古代巴厘和优美雅致、具有壮丽的宗教仪式的新生巴厘截然分开。都城的迁移(爪哇贵族,披金戴银,被派到那里去居住)是一个文明的迁移;正是通过反映神圣秩序,王朝的建立也是人类秩序的建立。

但是,在19世纪以前,没有人认为这种镜象和这种秩序的建立过程,保持了它们的纯洁和力量,而是随着时间的推移模糊、衰落下来。尽管事实上它们都是某种意义上的,始于从海外更发达的文化向这里移居的"殖民"神话,巴厘人对于他们政治历史的观念,不像美国人那样表现为从原来的多样性形成集权的图景,而是从原来的集权离析为不断增长的多样性;不是坚韧不拔地向着美好社会前进,而是一个尽善尽美的古典模型的从视线逐渐隐退。

这种隐退被认为是随着时间和空间的转移而发生的。这种观念认为(显然不正确),在格勒格勒时期(约1300—约1700年),巴厘只有一个统治中心,但在一个时期的反叛和分裂之后,导致在各个主要地区建立了首府,皇家的次要成员逃到那里建立机构,自己成为示范的统治者。接着,从这些分裂出来的派别又分裂出新的派别,导致在各个二级首府地区建立三级首府,如此等等,即便不是那么无休无止,也大致不差。

且不提细节,最后(即19世纪)的结果,是具有不同程度的实际自治和有效权力的"帝国"叠罗汉:巴厘的主要君主把最高君主放在他们肩膀上,自己又站在所属地位是延伸而来(就像他们自己的地位是从最高君主那里延伸出来的一样)的那些人的

肩膀上，如此等等，顺延下去。示范中心中的示范中心，仍然是格勒格勒，或毋宁说是它的直接传承——克隆孔(Klungkung)，随着它通过越来越粗俗的中介向外延伸，其辐射的光环也就自然暗淡下来。

不仅如此，随着最初一揽子从爪哇带来的浓缩魅力，向着不断减小的中心传播，它自己的光彩也减弱了。整个图景呈现出地位和精神力量的总衰落，不仅是从统治阶级的中心偏移的那些环线如此，而且随着那些环线偏移，中心本身也是如此。随着发展的进程，曾一度集权的巴厘国家的示范力量，随着边缘的弱化，从心脏内部削弱下来。或者巴厘人是这样想的；我所说的地位下降观，指的是这样一种历史衰亡观，而它实际上渗透了巴厘社会的方方面面。

但这并没有被感觉到是一种不可避免的衰败和注定要从黄金时代没落。对于巴厘人来说，这种没落是历史的偶然事件所致，而不是它非要这样发生不可。因而，人们的努力，尤其是他们的精神领导人和政治领导人的努力，既不应当被引向逆转它(就像事件不可逆转，这是不可能的)，也不应当引向颂扬它(因为它等于一步步放弃理想，所以这样做没有意义)；而是应当引向消除它，立即尽最大的力量，生动地直接再现格勒格勒和马贾帕希特的人们在他们那个时代曾用来指导生活的文化范式。正如格雷戈里·白特生(Gregory Bateson)指出的那样，巴厘人对过去的看法，按照这个词汇的本义理解，并不真正是历史性的。尽管巴厘人努力制造解释性的神话，他们对过去探索的目的，不在于寻找导致现在的原因，而在于寻找用来评判它的准绳，寻找现在当恰当模仿的不变的模式，但是，由于意外、疏忽、放纵或忽视，它却没有能够模仿。

君主们试图通过举行盛大场面的仪式，根据过去曾有过的

样子来对现在进行几乎是审美的纠正。君主们,从最小到最高,都在不断努力在各自的层面上建立更真实的示范中心,即便这个中心不能和格勒格勒同等辉煌,甚至不能近乎辉煌(少数更有野心者甚至希望做到),也至少可以模仿它的仪式,从而在某种程度上重建古代国家曾实现、被后古代历史遮掩的文明的辐射状图景。

在整个已知历史上,巴厘国家的表现性质,以及它所支持的政治生活的表现性质,是明显可见的,因为它并不总是指向专制(它完全没有能力实现有系统的集权),甚至也不总是有条不紊地指向治理(它对此心不在焉,甚至还有些犹豫),而是指向场面、仪式,指向以戏剧公开表现巴厘文化所迷恋的主旨:社会不平等和地位荣耀。这是一个戏剧国家,国王和王子是演员,祭司是导演,农民是配角、舞台工作人员和观众。宏大的火葬、锉牙、寺庙落成典礼、朝圣和血祭,动员起成百上千的民众和大量的财富,它们不是实现政治目的的手段,它们是目的本身,它们是国家的目的。宫廷仪式体系是宫廷政治的动力。民众仪式不是支持国家的手段;国家是上演民众仪式的手段。统治,与其说是选择,不如说是操演。仪式不是形式,而是内容。权力为盛况服务,而不是盛况为权力服务。

转向按照设计要支持这种努力而实际上却更多地动摇了它的社会框架,我将更加无情地把事实简化为它们的残影,因为古代巴厘的政治制度与这类制度所尽复杂之能事大致相当,并且仍在起作用。但是,把巴厘国家作为具体权威结构来把握的主要点在于,它远非趋向集权化,而是竭力趋向分权化。极少有政治精英能够像巴厘人那样,以如此巧妙设计的背信弃义手段,来极力追求效忠。

首先,我已经表明,精英本身不是一个有组织的统治阶级,

而是一群竞争激烈的君主或毋宁说是君主候选人。甚至贵族继嗣群,那些组成不同朝廷的王室,都不是团结一致的单位,而是充满分裂的宗派,亚继嗣群和次亚继嗣群的集合,它们每个都算计着削弱别的群体,以从中渔利。

其次,恰当地说,最有效的统治在地方。小村不仅有书面宪法,受欢迎的议事会和行政权力,而且还相当有效地抵制了朝廷插足地方性事务。灌溉同样由地方另立的法人团体负责,这样的法人团体在整个农村有几百个;这个体系并不致力于发展集权的政府机构来管理水利系统,而是有效地防止了这种政府机构的出现。地方继嗣群、寺众、志愿群体,都同样独立自主,都同样珍惜他们的权力,互相提防,也提防国家。

再次,国家(即某个朝廷)和地方社会公共机构(你可以称之为"村庄")综合体之间的结构联系,本身就是多样化和互不协调的。由乡绅派在农民身上的三项义务——军事—仪式支持、地租和税——不是混在一起,而是分属三种不同的联系。一个人完全可能会向一个君主承担仪式和军事支持的义务,向第二个交地租,而向第三个纳税。更糟糕的是,一个人和他的邻居(很可能是他的兄弟)可能也经常在政治上效忠于不同的君主。

但为了在我们误入迷途之前就此打住,需要强调的一点是,巴厘的跨地区政治组织不在于一组分层组织清晰、彼此间界线分明、跨越明确划分的边界发生"外交关系"的君主国家。更不在于由任何一个专制君主下的"单一中心的国家机器"统治,无论是"水利的",还是其他。它存在于一个广大领域内的极不相同的诸多政治联系,在整个景观的战略要点上结集成为不同大小的节点和固着点,然后又分散出去,以奇妙的卷绕方式,使它们在事实上全部互相连接起来。

在这个复杂多变的领域内,各个点上的斗争是为了争夺人、

这些人的服从、他们的支持和他们的个人效忠，而不是为了争夺土地。政治权力不体现在财产上，而体现在人身上，是为了积累声誉，而不是为了积累土地。各个小君主国之间的分歧，其实从不涉及领土问题，而是涉及相互间地位的微妙问题，更常见的是为了国家仪式或战争（实际上是一回事）而动员某些群体甚至某些人的权力问题。

孔恩（V. E. Korn）谈到一个涉及南西里伯斯岛（South Celebes）的逸闻，这个岛的政治格局接近巴厘。这个逸闻以传统睿智的巨大讽刺证明了此论点。[9]出于通常的行政原因，荷兰人希望把两个小君主国的疆界问题一劳永逸地解决掉，把两个国君找来，问他们疆界究竟在什么地方。他们都同意，甲国的边界在一个人仍然能够看见沼泽的最远处，乙国的边界在一个人仍然能够看见海洋的最远处。对处于既看不到沼泽也看不到海洋的两点之间的土地，他们难道从没有发生过争夺吗？"Mijnheer，"其中一个老君主回答道，"我们根本不值得为这些破山头互相争斗。"

总之，可以认为，19 世纪的巴厘政治处于两个对抗力量的重压之下：国家仪式的向心力和国家结构的离心力。一方面，存在这个或者那个君主领导下的民众仪式的统一效果；另一方面，被看作是一种具体的社会制度、一套权力体系、本身由数十个独立或半独立或部分独立的统治者组成的政体，具有内在的分散和分支的性质。

第一种，即文化因素，自上而下，自中心向外；第二种，权力因素，自下而上，自边缘向里。结果，示范统治者所希望达到的范围越大，支持它的政治结构就越脆弱，因为它越被迫依靠联盟、阴谋、哄骗和虚张声势。这些君主受到至上表现性国家的文化理想驱使，不断地努力拓展他们的能力，动员用来举行更大、

更壮观的仪式的人力和物力,调用用来举行这些仪式的更大、更壮观的庙宇和宫殿。

他们以此行动致力于直接反对一种政治组织的形式,它的自然倾向,尤其在要求统一的强压之下,是逐渐的分裂。但是,不管愿意不愿意,他们与文化自大狂和组织多元化的自相矛盾斗争到底,并且不总是得不到某种程度的暂时成功。要不是现代世界通过荷兰人的军队最终遏制了他们,他们无疑会仍在与它斗争。

三

为了履行超越材料进行概括的诺言,现在让我就人类学对有关农民社会的普通比较政治学的贡献,最后说明两点。

第一点,对于一方面是传统文化野心,另一方面是实现(通常是很不完全地)这些文化野心的社会制度的区分,就成为我们所谓的社会现实主义。萨顿教授用来理解最近发展的"基点",与其说是变成了一种回顾性的理想型,一个在设计者看来是为了解释现在更有趣的特征而构建的模型,毋宁说是基于自身时间和地点的历史事实,那种世界上的现实而非仅仅是书本里的现实从中产生的东西。

第二点,这种社会现实主义的增强,使我们有可能着手探讨该领域的中心问题——"新国家"政体的运作方式和传统国家的运作方式之间的关系究竟是什么,同时又不屈从于两个同样误导命题(目前它们同样流行)中的任何一个:当代国家不过是它们过去的俘虏,是穿着不够摩登的服装重演古代戏剧;或者,这类国家完全逃离了它们的过去,是一个全自足时代的绝对产品。

对于第一点来说,巴厘材料,如果它们就像我说的那样的

话，显然相当有利于支持关于传统政体的分支国家概念，这个概念认为，构成这些传统政体的，是被可望而不可即的辉煌象征环绕起来的不稳定的权力金字塔，而不利于支持魏特夫关于“专制政权——绝对而缺乏仁慈”的观点。但问题不在于魏特夫（他相当不慎重地援引巴厘材料来支持自己的论点）是否为我们提供了一个可以成立的理论。我自己认为没有；但我不想用巴厘的事实来反驳关于中国的断言。我的论点仅仅在于，就像任何对于真正传统政体的细致研究必然要做的那样，通过把统治者的野心、驱使他们达到某种最高目标的信念和理想，以及借以追求这些目标的社会手段区分开来，人类学帮助我们领悟到，无论在传统国家还是在现代国家，一个政治家所期望达到（reach）的，并不完全等于他所把握（grasp）的。

如此说来，我想表达的观点似乎是人类学合乎情理地由以著名的那种常见否定性观点：“复活节岛上可不是这样”（Not on Easter Island）。事实上，分支国家的研究和发展人类学的研究，有希望并且已经完全按照我说过的那条思路，为提供一个更真实的传统政体形象作出重要贡献。我相信，埃文斯—普里查德对西卢克（Shilluk）圣王（把他的仪式角色从他的政治角色分开，从而通过解析至少让一个非洲专制制度显露出它的真正脆弱）以及许多学者对玛雅（把壮丽的社会宗教大厦从那种支撑它的相当普通的社区区分开来，从而解决了扑朔迷离的悖论）所作的那种研究，将会用到越来越多的传统国家之上，其结果不仅将不是否定性的，而且将改变我们关于这类国家的权力来源、权威性质以及统治术的整个观念。[10]

但仅就政治的过去、政治的现在这个问题而言，我的第二点更有重要性。在观念上把任何政体内指导活动者的秩序概念和他们在其中活动的制度脉络区分开来，使我们能够在着手研究

故我与现状的问题时，不再仅求助于可逆转公理——“没有什么是现在，只有过去”；“过去是灰飞烟灭”。更具体一些，这使我们能够区分被现代国家继承的文化传统对它的思想贡献，和先于现代国家的政府制度对它的组织贡献；并且看到，前者（即思想贡献）除了某些例外，比后者的重要性要大得多。作为具体的政府结构，今天的加纳、今天的印度尼西亚，甚至今天的摩洛哥，与阿散蒂联盟、爪哇—巴厘戏剧国家或那个保镖和税款包收人（tax farmers）的大杂烩——马格里布·马赫真（Magrebine Makhzen）——的制度，只有最遥远的联系。但是，作为关于究竟何谓政府和政治的某种观点的体现，传统国家和过渡国家之间的关系，也许远没有平常用来表达第三世界思想的外来语汇可能使人相信的那样遥远。

随着传统国家的文化装置——详细的神话、周密的仪式、精致的礼俗——的解体，就像在大多数第三世界国家发生并且无疑在剩下的第三世界国家的多数即将发生的那样，它将最终被一组抽象得多、更具意愿、以及在正式意义上涉及政治属性和目的的更加理性化的观念所取代。我将根据词汇本义称之为意识形态的这些观念，不管是否写进正式宪法、融入新一套政府制度，或膨胀成为普遍信条（或像并非少见的那样，所有三者都成立），起到与它们所继承的那些较少培育的前意识形态（preideological）观念相同的作用。就是说，它们为政治活动提供了一个指南；一个用来理解它的图像，一个解释它的理论，一个用来判断它的标准。这种把曾不过是既定态度和公认的惯例，推进到更自觉或无论如何也更明确的维度之上的做法，是被我们后来半留恋、半焦急地称之为“国族构建”（nation building）的主要特征之一。

所有这些并不是说，第三世界国家在其中运作的意识形态

框架，不过是过去观念和理想的更新版本。它们的精英显然从其他非传统的来源学到不少东西。苏加诺对于交战中的日本人的接近观察，大概是他生涯中最有启示性的经历；我们可以猜测，恩克鲁玛至少读过被他的继任们如此杀一儆百地加以焚烧的小册子中的一些；我们只须看一眼印度或阿尔及利亚的政治群体，就可以知道哈罗德·拉斯基（Harold Laski）和让—保罗·萨特（Jean-Paul Satre）并没有完全做无用功。

实际上，正是这种把当下更可辨的声音和过去更陌生、但同样执著的声音的混同，使确定任何一个第三世界国家的平民政治家或军方政治家究竟认为他在忙些什么，变得如此困难。有时，他们看上去是彻头彻尾的极端激进分子；有时，他们被像复仇精灵一样古老和不可动摇的魔鬼所困扰。有时，他们看上去像如此之多的自学成才的麦迪逊们（Madisons）和杰弗逊们（Jeffersons），从事在陆地和海洋都从未见过的巧妙的政治发明；有时，他们像如此之多自鸣得意的墨索里尼们，拙劣地模仿更具喜剧色彩的欧洲法西斯的榜样。有时，他们看上去对前途充满信心，充满希望和远大理想；有时，他们像狂暴的机会主义者，充满困惑、恐惧和无限的自我仇恨。

然而，我们既不能倒向这几对自相矛盾的某一方，也不能仅仅睿智地宣布说它们是二律背反，说两者确实都存在，情况是复杂的。必须要区分混杂的声音，这样我们才能听到它们中的每一个在说什么，评估意识形态的气候，即便不是有十分的把握，也至少有些明确和详尽。

在这样的努力中，准确确定过去的政治对于现在的政治的意识形态贡献——就眼下的考虑来说，包括示范领导层、衰落的个人魅力、戏剧化的权术，是至关重要的一部分。对于提供这样一个部分，最后我想说，人类学是一个理想的学科。至少这是在

一座太平洋岛屿上如此易于忘却的(如果现在记起来的话):它在世界上不是孤立的。

注 释:

[1] F. X. Sutton, "Representation and the Nature of Political Systems," *Comparative Studies in Society and History* 2(1959):1-10.

[2] K. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven, 1957).

[3] 有关的代表性观点,参见 A. Southall, *Alur Society* (Cambridge, England, 1954)。

[4] R. Coulburn, ed., *Feudalism in History* (Princeton, 1956),对此类研究作了有价值的评介。关于 M.布洛克的著述,参见 *Feudal Society* (Chicago, 1961)。

[5] S. M. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York, 1963); K. Polanyi, C. Arensberg, and H. Pearson, eds., *Trade and Markets in Early Empires* (Glencoe, Ill., 1957).

[6] 对于这种研究的观察与评审,参见 R. Braidwood and G. Willey, *Courses toward Urban Life* (New York, 1962)。另见 R. M. Adams, *The Evolution of Urban Society* (New York/Chicago, 1966).

[7] R. Heine-Geldern, "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia," *Far Eastern Quarterly* 2(1942):15-30.

[8] J. L. Swellengrebel, Introduciton in J. L. Swellengrebel et al., *Bali: Life, Thought and Ritual* (The Hague/Bandung, 1960).

[9] V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali* (The Hague, 1932), p.440.

[10] 关于西卢克,参见 E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* (Oxford, 1948)。关于玛雅的讨论较为分散,仍在发展中,但有用的总结参见 G. Willey, "Mesoamerica," in Braidwood and Willey, *Courses toward Urban Life*, pp.84-101.

(纳日碧力戈 译)

第五编

13 睿智的野蛮人：评列维—斯特劳斯的著作

如今，我有时在琢磨，不知道自己到底是否并没有，在不知不觉中，被人类学所吸引，被作为其学科对象的诸文明和我自己的思维过程两者之间的结构共通所吸引。我的智力是新石器时代的。

列维—斯特劳斯：《忧郁的热带》

一

对于野蛮人究竟该作何解释呢？他们是高尚、是残忍，还是有着和你我一样的脾性；他们是和我们一样思考，是沉溺于疯狂的神秘主义之中，或是掌握了我们由于自身的贪婪而失去了的真理的更高形式；他们的习俗，从食人风俗到母系制，与我们自己所遵循的习俗相比无所谓孰劣孰优，只是一种选择呢，还是我们业已废弃了的习俗那未成熟的前身，抑或是简单地从奇特、难解而有趣的外来物中汲取过来的；他们受束缚而我们自由，还是恰恰相反？此类问题已经引起了三个世纪的争论，即便是到了现在，对于这些我们仍然一无所知。对以研究异文化为职业的人类学家来说，这种困惑将永远伴随着他。人类学家与其研究对象的关系不可避免地要出现问题，这些问题可能比其他科学家还要多。了解他怎样看待野蛮人，你就找到了了解他所从事

的工作的突破口；了解他怎样看待他自己，你就大致了解了他会怎样描述他所研究的群体。所有的民族志只有一部分属于哲学，剩下的大部分都是研究者的自白。

克劳德·列维—斯特劳斯，这位法兰西学院的社会人类学教授，目前在一定程度上赢得了广泛的关注，而这种关注并非所有耗费毕生精力去研究远方民族的人都能得到。对于这样一位中心人物来说，将精神要素与描写要素区分开来尤其困难。然而，再没有一个人类学家像他那样坚持一个事实，那就是，他职业的实践是他个人探索的过程，受他个人想象力的驱使，并将他引向自我拯救：

> 人类和知识两者都令我受惠不浅。历史、政治、社会的和经济的体系、物理的世界，甚至是天空，所有这一切将我围绕在一个个同心圆里。如果我承认自己躯体的某一部分归属于它们之中的一个，那么，只有在思索的时候，我才能从这些同心圆中逃脱出来。就像卵石要入水才能在波面上划出一道道圆圈一样，我只有自己投身水里才能测出水深。

另外，也再没有一个人类学家比他更强调将民族学归为一门实证科学：

> 人文科学的最终目的不是去建构人，而是去分解人。民族学最突出的价值在于它代表了某套程序中的第一步：民族志的分析试图获致超越诸社会经验性差异的一些“常项”……这个第一步为后来其他的步骤开辟了道路……这是各门自然科学所必须遵循的：文化重新统一于自然，以及生命最终重新统一于它的物理化学条件的整体……于是人

们就能理解我何以会在民族学中发现一切研究的原理。

在列维—斯特劳斯的著作中，人类学的两副面孔——世界中活动的方式和揭露经验事实之间合法关系的手段——与其说是彼此分离、避免相互对抗以及随之而来的内在压力(在民族学家中这种观点更加普遍)，还不如说是通过相互接近来推动彼此间的直接对抗。这就是列维—斯特劳斯的观点具有如此大的影响力和普遍感染力的原因。它充满了勇敢精神和某种不顾后果的率直。不过它也使该学科内部产生了这样一种怀疑，即提出"高等科学"(High Science)这样一个名称的目的实际上可能是想巧妙并且多少有些迂回地维护该理论形而上学的立场，推进一种意识形态的争论，并且为道德目标服务。

在这方面可能并没有如此严重的错误，然而，按照马克思的观点，记住这些比较妥当，以免把一种生活态度误当成对生活的简单描述。每个人都有权出于自己的目的创造他自己的野蛮人。可能每个人都这样做了。然而，要想证实他这样一种建构的野蛮人相当于澳洲的土著、非洲的部落民或是巴西的印第安人，却完全是另外一回事。

我们很容易就发现了列维—斯特劳斯与其研究对象精神范畴的冲突，发现了与野蛮人的交流对他个人来说意味着什么，因为他将这些以优美的文笔记录在自己的著作《忧郁的热带》[1]中。尽管这本书还远远称不上是伟大的、或者特别优秀的人类学著作，但它确实是人类学家们写出来的最好著作之一。该著作是以标准的"英雄探险"(Heroic Quest)的传奇故事形式来表现的——从祖先生活的熟悉的、荒谬可笑的、从某个不确定的方面看来还有些恐怖的地方(勒布伦执政时期法国一家省立学校的哲学教席)仓促出发，旅行到另一个较为晦暗的世界，一个充满

了惊奇、考验和意想不到的事物的神奇王国(巴西丛林中的卡杜维奥、博罗罗、南比夸拉和图皮—卡瓦西比4个部落);然后返回,无奈而又疲惫地,带着对现实更深的认识和向那些落在他后面的、没有那么多冒险经历的人们讲述他所了解到的事物的责任,回到普通人中间("与野蛮人永别,然后,与我的旅行永别")。该书集自传、游记、哲学论文、民族志报告、殖民地历史和预言家的故事于一体。

> 如果仅仅将一两次授课的零星片断衔接在一起也能重建[佛陀]树下的冥想,那么,究竟是为了什么要向我曾聆听过其教诲的大师们学习,要向我曾拜读过其著作的哲学家们学习,要向我曾调查过的社会以及令西方引以为荣的那个科学学习?

海上的旅行平淡无奇,只是一个序曲。20年后回想起来,他将自己的境况与古典航海家们作了一番比较:他们向着一个未知的世界航行,一个人类几乎没有接触过的世界,一个"没有由一两万年的'历史'带来的焦躁不安"的伊甸园;而他,却是向着一个被掠夺过的世界航行,一个被那些航海家们(以及紧随其后的殖民者们)用他们的贪婪、他们的文化自傲和他们急于进步的狂热破坏了的世界。除了一些残迹外,尘世的田园中什么也没有留下。它的本质被改变了,"由原来的永恒变成了历史,由原来的超自然变成了社会化的"。先前,旅行者发现在旅程尽头等待着他的是与他自己的世界截然不同的文明;而如今,他却发现,在被遗弃了的过去的遗迹上,随处可见他自己那个世界里的文明的蹩脚仿造品。他觉得里约热内卢令人失望并不奇怪。比例全都错了。休格罗夫山(Sugar Loaf Mt.)太小了,环绕着它的

山凹也不对劲儿，热带的月亮在简陋的小屋和平房的衬托下显得过分夸张。他作为一名迟到的哥伦布抵达那里，有了一个哗众取宠的发现："热带不像过去那么富于异国情调了。"

陆上，向纵深处推进的旅行开始了。情节渐渐复杂起来，变幻不定，结局完全出乎意料——圣保罗的郊外没有印第安人。可是，在巴黎的时候恰恰是师范学校的主任，而不是别人，曾向他保证过那里有印第安人的。1918 年那里三分之二的区域在地图上标注着"未开发的领土，只有印第安人居住"。到了 1935 年，那里连一个上著印第安人都没有了。那时他正在寻求"一个处于基本生存状态下的人类社会"，于是就到当地一所新的大学里担任社会学教授。最近的是几百英里外的一片保留地；但他们不是很令人满意，因为他们不是真正的印第安人，也不是真正的野蛮人，"只是 20 世纪后半叶更为普遍的一种社会形态的完美范例：是'开化了的野蛮人'，人们已经粗暴地将文明强加在他们身上；而一旦他们对社会不再构成威胁，文明对他们也就不再感兴趣了"。然而，万事的开端都是如此，这种经历毕竟启迪了他，纠正了他的"所有保存下来的对人类学入门者来说都是正常的这种理想化的天真观点"，使他有所准备，去面对更多的客观事物，面对他后来会与之接触的受"污染"程度较浅的印第安人。

有 4 个这样的群体，一个比一个更深入丛林，一个比一个更不易接触，也一个比一个更有希望接近最终的光明。巴拉圭中部的卡杜维奥人（ Caduveo ）引起了他的兴趣，因为他们刺着精心设计的纹身，他想他可以由此了解到那些当时已经普遍衰落了的土著社会组织的情形。丛林较深处的博罗罗人（ Bororo ）更加完好地保持了其原有的风格。由于疾病和掠夺，他们的人数曾一度锐减，但他们仍然按原有的群落模式居住，并努力保持了自己的氏族体系和宗教信仰。再深入一些的地带，像孩童一样

的南比夸拉人(Nambikwara)是如此简单,以至于他通过他们的政治组织——在临时性酋长带领下的,某种简单的、成员经常变动的游牧群(nomadic bands)——就能为卢梭的社会契约论找到论据。最后一个群体靠近玻利维亚边境,属"鲁宾逊·克鲁索国度"(Crusoe country),他的灵感最终在那儿的图皮—卡瓦西比人(Tupi-Kawahib)那里得到了应验,他们不仅"没有受过污染",而且正如学者神往的那样"未经研究":

> 对人类学家来说,没有什么比有望成为第一个揭开土著社会秘密的白种人更令人激动的了……我在自己的旅行中要再次体验古代旅行家的经历;同时我也会面对一个对现代思想来说至关重要的时刻,在那一刻,我将使一个自以为尽善尽美、自给自足的社会意识到,它完全不是自己所认为的那副样子……我向其所揭示的简言之就是这样的事实:它不是孤立地存在于世界上的,它只是广大的人类总体(human ensemble)的一部分,并且,为了了解自己,它首先必须从一面镜子中看到自己未被意识到的形象,对我个人来说,这面镜子要揭示一件长期以来被遗忘了的小事,即反映出它最初和最终的映象。

抱着如此强烈的企盼,随即也产生了明显的失望,这些丛林最深处的野蛮人不仅没有向他展示出原始人类的净化了的幻象,而且还被证实在智力上是无法沟通的,他是心有余而力不足。他确确实实无法与他们交流。

> 我曾想寻求最高程度上的"原始人"。我的心愿确实从这些可爱的人们那里得到了满足,在我之前还没有一个白

人见过他们。在我之后是不是也不会有人再见到他们？我的旅行是迷人的，在最后阶段，我遇到了“我的”野蛮人。不过，他们也太野了……他们准备教给我他们的习俗和信仰，可我对他们的语言一窍不通。他们离我就像镜子中的形象那样近，我触摸得到他们，却无法理解他们。在得到回报的同时也受到了惩罚，难道我的错误以及我职业的错误就在于认定人并不一直是人吗？有一些更值得我们感兴趣和注意，因为他们的行为举止中有些东西令我们感到惊讶……一旦人们了解了这些人，或是猜出了什么，他们的陌生感(strangeness)也就不复存在了，而他们原本是可以呆在自己的村落里的；或者假设在当前情况中，即他们的陌生感还没有消失，那对我也没有什么用，因为我甚至不可能再着手去分析它。在这两种极端的情况之间，还有什么未想到的情况可以作为我们[人类学家]存在的借口呢？最终谁又会是受我们在读者中激起的躁动不安的欺骗最深的那一个呢？既然(对这些习俗)感到惊奇的人与认为这些有争议的习俗的存在是理所当然的那些人非常相似，那么，若想使我们的言论明白易懂，就应该拉开一定的距离，不然它们肯定要被中途打断。是读者因信任我们而受欺骗呢？还是我们，只有完全摈弃了助长虚荣心的渣滓后才有资格感到满足的我们，被自己蒙蔽了？

在探险的最后阶段，等待着他的不是启示而是谜语。这位人类学家自己否定了自己在他能够清楚地理解的群体中间的经历，因为他自己的文化已经污染了他们，弄得他们满是“秽物，‘我们的’玷污人性的秽物”；还有一些群体，尽管他们并未被污染得如此严重，然而他完全无法理解他们，于是在他们中间的经

历也被他自己否定了。他或许是一名在一群真正的野蛮人中的漫游者(无论如何,关于他们留下的珍贵的东西不多),他们十足的他性(otherness)将两者的生活隔绝开来;他或许是一名怀旧的旅行者,"在寻找一种消失的现实的旅行中匆匆赶路……或是一名太空考古学家,徒劳地想借助东一颗微粒、西一块碎片重新粘合出外来者的思想"。列维—斯特劳斯在他的传奇故事中将自己比作一名印第安人,到达了世界的尽头,遇到了他摸得着却抓不到的镜中人和被西方文明的发展彻底污染了的半残人,问了许多关于当地民族和事物的问题,却对听到的回答感到失望。"我是双重弱点的牺牲品:我所了解到的令我苦恼;我没有了解到的又令我感到耻辱。"

那么人类学家就绝望了吗?我们就永远不能了解野蛮人了吗?不,因为另有一种与个人卷入其中不同的途径进入他们的世界,即,将微粒和碎片拼合到一起,还有可能推断出(或许已经被推断出来了)一种理论上的社会模式,尽管它不同于现实中能够观察到的任何模式,却能够帮助我们理解人类存在的基础。这种方法是可能的,因为除开原始人与其社会表面上的陌生性,在更深的层次——心理层次上,他们与我们根本就没有不同。从本质上来说,人类的思维处处相同:因而,通过接近,通过自身卷入特定的原始部落中去不能实现的目标,却能通过拉开距离,通过发展一种封闭、抽象的综合性的形式主义思维科学(formalistic science of thought),即一种通用的心智法则来实现。直接攻占野蛮人生活的城堡,试图通过表面现象去了解他们精神生活的实质(绝对的不可能)写不出合理的人类学;只有通过理性地从沾满秽物的"考古学"遗迹中重新组合出其生活形式,重建其概念体系,才能透过表面从深层赋予它生命及存在形式。

通往黑暗的中心地带的旅行所创造不出来的东西却可以通

过致力于结构语言学、信息论、控制论和数理逻辑来创造。从《忧郁的热带》那失望的浪漫主义中产生了列维—斯特劳斯另一部主要作品《野性的思维》(1962)[2]中愉悦的科学主义。

二

《野性的思维》确实源于一个首先在《忧郁的热带》中提出的、涉及到卡杜维奥人及其社会性的外表特征(sociological tattoos)的观点:即一个民族全部的习俗总是形成一个有序的整体,一种体系。这些体系的数量有限。和单个的人一样,不同的人类社会绝非凭空捏造,而是从它们最先能够获得的众多观念中选择某种组合,并不断地将日常的主题排列、再排列成不同的类型:只要有足够的灵活性,一种基本的观念结构可以被重新组合成多种表达方式。民族学家的工作就是尽其所能描述表面的方式,从结构形成的基础上再组合出更深层的结构,并将重组出来的结构制成分析性图表——相当于门捷列夫元素周期表。此后"我们还要做的就是分清[特定的]社会实际上采用的是哪种[结构]"。表面上看来,人类学只是对习俗、信仰或风俗的研究。从根本上说,它是对思维的研究。

在《野性的思维》中,这一指导思想——野蛮人所能获得的概念工具的整体是既定的,他必须设法运用这个整体去创造自己想要的任何文化形式——假借列维—斯特劳斯称之为"具体性科学"的名义重新出现了。野蛮人创建出了现实的模式——自然界、自我和社会的模式。但是他们并不是像现代科学家一样,通过将抽象的命题纳入规范理论的构架,为了解释广义的概念体系而扼杀了被感知的具体事物(perceived particulars)的生命力,而是通过将被感知的具体事物迅速地整理成明白易懂的整

体(intelligible wholes)来创建其现实模式的。具体性科学直接将感知到的现实分门别类——大袋鼠和鸵鸟之间明显的区别,洪水季节性的涨落,日出日落或是月圆月缺。以此类推,这些就成了代表现实基本秩序的结构模式。"野性的思维借助形象的世界深化了自己的知识。它建立了各种与世界相像的心智系统,从而推进了对世界的理解。"

这种非基督教的科学(我们宁愿称之为"初级的"而不是"原始的")使一门关于有限性的哲学(philosophy of finitude)付诸实施。概念世界的要素是给定的、预先构想的,思维就存在于对这些要素的研究之中。野性的逻辑运作起来颇似一个万花筒,它里面的碎屑可以变化成各种各样的结构图案,而其数量、形状和颜色都能保持不变。照这样,如果有足够多数量和样式的碎片的话,就有大量的图案配置的可能性,但其数量也不是无限的。图案配置与各碎屑间的配列布局有关(也就是说,图案配置是各碎屑之间关系的函数,而不是它们那被看作是独立的个体特征的函数)。它们可能变化的范围由万花筒内部严格的构造和控制其运作的内部法则来决定。野性的思维的道理也是如此。无论是事件还是几何图案,它从"心理或是历史事件的存余物和碎屑"中创造出了有条理的结构。

这些存余物和碎屑,像万花筒的碎片,是从神话、仪式、巫术和经验知识中提炼出的形象(确切地说,对于它们原先是如何形成的,列维—斯特劳斯也不甚明晰,只是含糊地将其称作"事件的存余物……残存的某个个体或是某个社会历史的化石")。此类形象会不可避免地体现更大的结构——在神话、仪式、民间分类学等中——因为,和万花筒一样,人们看到碎片组合出了*某种*图案,这种图案却不好或是不同常规;然而,也和万花筒一样,它们还可以改变这种结构,再组合成与之类似的不同图案。引用

弗朗兹·博厄斯(F. Boas)的话说,"似乎建立起神话的世界,就是为了毁坏它们,然后再从碎片的基础上建立起新的世界。"列维—斯特劳斯从这种思维的置换观点中大体归纳出了野性的思维。它完全是一种混乱而抽象的(也是具体的)形象——图腾动物、宗教色彩、风向、太阳神,或是别的什么——以便创造出能够系统地表达和阐述对社会世界和物理世界的客观(并非精确的)分析的符号结构。

再来考虑一下图腾制度。很长一段时期内,依据这种或那种机械的理论——进化论、功能主义、精神分析法、功利主义,它被解释成一种自发的、一元的制度,一种原始的自然崇拜。对列维—斯特劳斯来说,它仅仅是从特殊的形象中创造出概念体系的倾向的一种特例。

图腾制度(相当下意识地)假设,在两个系列——自然的系列和文化的系列——之间存在逻辑上的类似物。类似物一方各项间的差异法则和另一方的是等同的。举个最简单的例子,动物种类——熊、鹰、海龟等——外观上的物理差异会与各社会群体——A 部落、B 部落、C 部落等等——的社会差异联系到一起。起关键作用的不是熊、鹰和海龟的物种特性——换成狐狸、兔子和奶牛也一样可以——而是它们任何一对之间明显的对比。野蛮人正是利用这一点向自己和他人描述其部落系统的结构的。如果他说他的部落成员是熊的后裔而他的邻近部落的成员是鹰的后裔,他并不是由于掌握了错误的生物学知识才这样说的;而是用具体的隐喻来表明他的部落与其邻近部落之间的关系类似于物种间可见的关系。逐项考虑,图腾信仰有简单的任意性。"历史"叠加出了它们,"历史"最终也可以破坏它们,改变其作用或是用其他的信仰取而代之。但是如果被看作是配置好了的形象,其地位又很稳固,因为它们是另一些被按类似方法

配置的形象的代表符号。一个符号结构与其代表物、其具有意义的基础之间的关系从根本上说是“逻辑关系”，是形式上的一致性——而非情感、历史或功能上的关联。野性的思维是冻结的理性(frozen reason)，而人类学，像音乐和数学一样，是“为数不多的真正的职业之一”。

或者像语言学一样。因为语言的组成单位——音素、词素和单词——从语义哲学的观点来看，同样具有任意性。语言学家们——至少是结构语言学家——并不会提出诸如此类的问题：为什么法国人称某种动物为“chein”(狗)而英国人称之为“dog”，为什么英国人通过在词尾加“s”来变一个词为复数，而马来人却通过双写词根来实现这一改变。他们不再认为问这类问题会有什么用处，除非是从历史的角度考虑。只有当通过语法和句法规则将语言组合成话语——一连串表达主题的言语——的时候，它才能够产生意义并可能实现交流。在语言中，对离散的单位进行不断的组合，使语音成为言语的这一指导原则，即原始形式系统(*ur-system of forms*)，同样是潜意识的。它是语言学家们从其表面现象中重新组合出的深层的结构。正如人们可以通过阅读民族学的理论专著了解到自己的文化范畴一样，阅读语言学的理论专著可以使其了解到自己的语法范畴。然而，理论上说来，言和行都是有着隐秘根源的自发行为。最后，也是最重要的一点，语言学的研究(以及随之而来的信息论和分类逻辑)也不是根据其共性而是根据其差异，也就是通过两两对照，来定义其基础单位、其组成元素的。正如它创造出了语言的基础一样，二元对立——运用于计算机技术的、现代科学通用语言的正、负量间辩证的差异——也创造出了野性思维的基础。实际上正是它(二元对立)创造出了同一事物有着本质差别的不同形式：交流体系。

这道门户的开启使得所有的事情成为可能。它不仅仅使图腾分类的逻辑，而且使所有的分类体系——植物分类、人名、宗教地理学、奥马哈印第安人的发型或是澳大利亚的牛吼器(bull-roarers)上的色彩设计——可以在原则上得以揭示。因为它们总是可以追溯到用具体的形象、明显可知的概念表达的成对名词基本的二项对立：高与低、左与右、战争与和平，等等。"由于内在的理由，超越这种二项对立将既无用处又无可能。"而且，一旦这些体系或结构中的一种被确定下来，它们彼此之间就可以产生关联——也就是说，可以成为一个包含它们两者的更一般化、"更深层次的"结构。通过逻辑作用，即倒装、转换、代换等各种各样的系统置换，它们可以相互派生——就像通过改变所有的符号，人们可以将一个英语句子转换成摩尔斯电码的点划，或是将一个数学式转换成其余数。通过证实这种种制度在被当作交流体系的时候是同形的，人们甚至可以在不同标准的社会现实之间转换——婚姻中交换女人，贸易中交换礼物，宗教仪式中交换咒语。

这些"社会—逻辑学"的尝试中的一些，与图腾制度的解析一样，就其本身而言，具有说服力和启迪性(因为这些信仰中可能具有的形而上学的内容或感情意味是坚决排斥刻意性的，因而它也并不是真的就那么"遥远")。另外一些至少是会令人迷惑的，如，试图表明图腾制度和等级制度(只需通过一种十分简单的转换)可以转变成同一一般性的基本结构的多种不同的表达方式，如果不能准确地加以说明的话。还有一些则是成功的自嘲，如，试图表明马、狗、和牛的不同命名方式形成了一个依照旋转对称关系横切的相关三维系统。它们运用了牵强得足以令一位精神分析学家脸红的"深度诠释"。这实在是太巧妙了。如果存在着在已经死亡或行将死亡的诸社会的废墟上建立起一种

"永恒而具有普遍意义的"社会模式的可能性——一种既不反映时间,也不反映地点或环境,而是(这源于图腾制度)"直接表述思维(在思维的后面,可能还有大脑)结构"的模式,那么这可能正是建立这种模式的方法。

三

因为列维—斯特劳斯为自己所创造的,乃是一架凶险的文化机器(infernal culture machine)。它让历史变得毫无意义,使情感成为理智的影子,用我们所有人内在的"野性思维",取代了特定的丛林中特定的野蛮人所特有的思维。通过他或许一直向往的方式——心智上的接近和身体上的距离,他才可能巧妙地避免陷入与他在巴西的探险类似的僵局——身体上的接近和心智上的距离。他在《忧郁的热带》中写道,"我拼命抗拒着一种那时(如,1934 年)正在开始成型的新的形而上学思想倾向",这表明了他对学院派哲学的不满和向人类学的转变。

> 我认为现象学令我无法接受,因为它假定了经验与现实之间的连续性。我相当愿意认同这两者的一个包含着并解释另一个,然而我了解到这两者的过渡并没有连续性,要想获得现实首先就必须屏弃经验,即使此后我们会将其(经验)重组成一个情感在其中不起任何作用的客观综合体。
>
> 至于那种会在存在主义中找到完满答案的新的思维倾向,对我来讲是与真正的思维完全背道而驰的,因为它是一种任主观幻想我行我素的观念。将一己之见上升到哲学问题的高度是危险的……如果它只是教学过程中的一个环节还情有可原,但是如果它使得一个哲学家背弃自己的使命,

那就危险了。这一使命(只有当科学的力量足以取代哲学时他才会坚持它)就是依照存在物的本身而非个人的意志去了解它们。

《野性的思维》中的高等科学和《忧郁的热带》中的英雄探险,从本质上说只是相互间"十分简单的转换"。它们是同一深层结构的不同表达方式:法国启蒙运动的普遍理性主义。对于所有的结构语言学、信息论、分类逻辑、控制论、博弈论和其他一些先进学说,不是索绪尔、申农、布尔、维纳,也不是诺伊曼[3](然而也不是马克思或佛陀,尽管他们的仪式性符咒具有戏剧性的影响力),而是卢梭,他才是列维—斯特劳斯真正的导师(*guru*)。

卢梭是我们的大师和兄弟……因为只有一条途径可以避开作为人类学家的我们观念里所固有的矛盾,即依靠自己的力量,重新系统地阐述一个心智过程,它曾使卢梭从《人类不平等的起源》遗留下来的片段中进一步发展,产生了内容丰富的《社会契约论》——《爱弥儿》曾经揭示出了其中的奥秘。正是他向我们显示,在破坏掉所有现存的规则之后,我们仍然能够发掘出一些原理,可以允许我们建立一个替代原有规则的新秩序。

和卢梭一样,列维—斯特劳斯的探索实际上并不针对具体民众,——他对此不太在意——而是针对吸引他的整个人类。在《野性的思维》中,和在《忧郁的热带》中一样,他所寻求的是忘忧树上的珍宝(the jewel in the lotus)。"人类社会不可动摇的基础"根本不是社会意义上的,而是心理上的——一种理性的、普遍的、永恒的,因而(在伟大的法国人道主义传统中)也是道德的

思维。

卢梭(在所有哲学家中,他是最接近人类学家的)证明了一种方法,可以最终解除人类学旅行者——他们要么到得太迟而没能发现野蛮状态,要么到得太早而没能意识到它的存在——的两难问题的方法。我们必须像他那样,通过运用可以被称作认识论移情法(epistemological empathy)的理论(向列维—斯特劳斯提供他可能最不需要的另一种*表达方式*),提高我们认识野性思维的本质的能力。联接我们的世界和我们的主体(过时的、晦涩的,或者仅仅是破破烂烂的)的桥梁不是建立在个人对抗之上的——它的产生,使我们和它们都变得污浊了。它是建立在一种对经验思维的解读之上的。卢梭,"[他自己]试验了多种来自其他地方或仅仅是想象出来的思维方式"(以证明"每个人的思维反映实际经验的轨迹,人的大脑中想些什么,无论它们有多模糊,都是可以研究得到的"),是尝试这一理论的第一人。人们理解野性的思维,并不是凭借纯粹的内省或者纯粹的观察,而是努力去运用他们的素材,想他们之所想。除了极其详尽的民族志,人们还需要一种属于新石器时代的心智。

回过头来,列维—斯特劳斯从该公设——只有利用他们文化中的存余物重演其思维过程,才能理解野蛮人——中总结出来的哲学结论,意味着技术上完善了的卢梭主义道德观。

野性的("野蛮"、"未驯化的")思维类型原本就存在于人类的精神中。它们是我们大家共有的。现代科学和学问中文明的("顺从"、"驯化了的")思维类型是我们自己这个社会特有的产物。它们是从属的、派生的,而且,尽管并非无用,却是矫揉造作的。尽管这些原始的思维方式(因而也是人类社会生活的基础)像"野生三色堇"——这一双关隐喻至为难译,而《野性的思维》正是因此而得名的——同样是"未驯化的",它们本质上却非出

于情感、本能和直觉，而是充满智慧、理性和逻辑性的。对人类来说，最好的——却绝非完美的——时期是新石器时代（即，后农业时代，前都市时代）；卢梭（与通常对他的刻板印象相反，他恰好不是一名尚古主义者）称之为“初生社会”。因为正是从那时起这一精神日渐丰富，并从“具体性科学”之中诞生出了为我们提供生存的基本所需的文明技术——农业、畜牧业、制陶术、编织术、食品贮备法等等。

如果人类保持这种“介于原始状态下的懒散和受自身固有的特性激励而进行的探索活动之间的中间状态”，而不是由于不恰当的偶然性，受了机械的文明、无休止的野心、傲慢和利己主义的影响而抛弃它，会更好一些。然而他的确抛弃了它。社会改革的任务是要使我们重新返回这一中间状态，然而，并不是通过将我们拽回到新石器时代，而是通过向我们展示人类的成果、社会的优雅中存留的令人激动的零散观点，将我们推向一个理性的未来，在那里甚至可以更完整地实现其理想——注重自我与普遍同情之间的平衡。这是一门科学地充实了的人类学（“使野性思维的原则合法化并恢复其正当地位”），是这类社会改革合适的代理人。向人类（humanness）发展的进程，被卢梭称为“完美”的更高的思考能力的逐渐展露过程，受到了由半成熟的科学理论武装了的文化地区主义的破坏。由成熟的科学理论所武装的文化普遍主义将再次调动起它的积极性。

> 如果[人类]种族迄今为止仍然致力于一项任务，并且仅此一项，即建立一个人类可以生存的社会，那么我们的远祖所凭借的力量源泉也会出现在我们自己身上。所有的悬赏仍然在边上，只要我们愿意，任何时候都可以将它们取走。所有做过了的、做得不好的都可以重新开始：[卢梭写

道]"我们正处在前前后后都充斥着盲目迷信的黄金时代。"如果我们发现人类的兄弟情谊这一形象在最贫穷的部落中得到了肯定,并且当这个部落与成千上万个其他部落在一起时,我们从它那里获得的体验使我们深受教益,那么人类的兄弟情谊很显然就有了重要意义。

四

然而,比相信"众人持续不断的普遍意见"(借用 Hooker 的话)这一古典信念的现代化表白更有趣的是,将理性之王(King Reason)假托睿智的野蛮人的形象送回到其宝座上的努力在今天的世界会有一个结局。不管它周围的象征逻辑、矩阵代数学或是结构语言学的存在有多么牢固,我们是否还能够确信思维能力具有至高无上的地位?——毕竟所有这些从 1762 年起就发生了。

对反映既得利益、幼稚的情感、或是动物欲望的无序性人类意识进行了一个半世纪的调查研究之后,我们发现天赋的智慧,在所有相像的人中间,闪耀着无瑕的光芒。虽然不能说是为了获取安慰,但从某些方面来说,它无疑应该受到某种程度的欢迎。然而,人们显然会对此类研究本该以人类学为基础的说法感到惊讶。因为,正如列维—斯特劳斯自己曾经历过的那样,人类学家们总是被吸引着走出图书馆或讲堂——在这些地方很难记得人类的心智不是呆板的启悟这一事实,进入"田野"——在那里这一点就不可能被忘记。即便在田野不再有很多"真正的野蛮人",它周围也会有大量具有鲜明特色的人类个体,他们创造出的人类学说将人看作是不变的理性真理——一种来源于"思维结构"的"原创逻辑"——的载体,一种看似古怪的学术好

奇心。

列维—斯特劳斯竟然将《忧郁的热带》中浪漫主义的激情转变成了《野性的思维》中的超现代的唯理主义，这确实是一项惊人的成就。但是还有一些问题叫人不得不问：它是蜕变科学(transmutation science)还是炼金术？这种从个人的失望中创造出一般性理论的"十分简单的转换"，是真实的呢，还是一种变戏法？它是否通过表明似乎区分不同思维的屏障只是些表面结构，从而构成对这些屏障真正的破除；还是在正面遭遇这些屏障时，由于没有能够加以突破，而成为精心掩饰的遁词？如同《野性的思维》那些充满自信的篇章似乎宣称的那样，列维—斯特劳斯是在为所有未来的人类学撰写一篇序言吗？还是像某个被遗弃在保留地上的新石器时代的先哲，反复摆弄着旧传统的遗绪，徒劳地想使一种原始信仰复活？尽管这种信仰的道德之美彰显依旧，但早已失去了适切性和可信度。

注　释：

[1]　*Tristes Tropiques*(Paris, 1955)，有 John Russell 的英文节译本(New York, 1964)。[有王志明的汉译本《忧郁的热带》，台北：联经出版公司 1989 年版。不过，书名如作《热带的忧郁》反而贴切。——译者]

[2]　有英文节译本 *The Savage Mind* (London, 1966)。不过此译本实在够不上出版的资格，它并不像 Russell 所译的 *Tristes Tropiques* 那么传神，所以我宁可自译而不援引现成英文本。列维—斯特劳斯的论文集 *Anthropologie Structurale*，其中有许多他新近发表的论文，也被译成了英文 *Structural Anthropology*(New York, 1963)。他的《今日的图腾》(*Le Totémisme Aujourd' hui*)(Paris, 1962)，《野性的思维》的先导之作，竟被译成英文《图腾主义》(*Totemism*)(Boston, 1963)。[《野性的思维》有李幼蒸的汉译本，北京：商务印书馆

1987年版。——译者]

[3] 索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857—1913),瑞士语言学家,结构主义的先驱;申农(E. Shannon, 1916—),美国科学家,信息论的创始人;布尔(G. Boole, 1815—1864),英国数学家和逻辑学家,布尔代数的开创者;维纳(N. Weiner, 1894—1964),美国科学家,控制论的创始人;诺伊曼(John von Neumann, 1903—1957),美国数学家,博弈论的开创者之一。——译者

(周燕　胡鸿保　译)

14 巴厘的人、时间、行为

思想的社会性质

人的思想是完全属于社会性的：它具有社会的起源、社会的功能、社会的形式和社会的应用。从根本上说，思维是一种公共活动——它的自然栖息地是宅院、集市和街心广场。我在这里所关注的，是这个事实对于文化的人类学分析所包含的庞大、微妙而未得到充分领会的寓意。

我想通过初看上去似乎过于专门化、甚至有些神秘的探讨，来阐发这些寓意：对巴厘人用来对个体人（individual persons）进行定位、感知和作出反应——即思考——的文化手段（apparatus），作一番考察。不过，这样的考察仅在描述意义上是特殊和神秘的。除非在民族志的范围内，这些事实本身几乎无足轻重，我将尽可能简要地加以概括。但是，如果考虑到背后的总体理论用意，即根据人类思维基本上是一项社会活动这个命题，确定文化分析能从中得出什么样的结论，那么，巴厘的材料就特别重要。

不仅巴厘人的观念在该领域发展得非同寻常地好，而且，从西方的视角看，他们的观念奇特得足以揭示不同文化观念体系之间的总体关系，而当我们只看到自己那些用来认同和分类、用

来对待人类和类人(quasi-human)个体的司空见惯的框架时,就看不出这些总体关系。尤其是,它们突出了人们看待自己和别人的方式与他们体验时间的方式及其与他们的集体生活情调之间存在的一些不明显的联系,这些联系不仅对理解巴厘社会有重要意义,而且对理解整个人类社会也具有重要意义。

文化研究

现今的社会科学理论研究的中心,是试图区分和辨明两个主要的分析概念:文化和社会结构。[1]既考虑社会过程中的观念因素、又不屈从于黑格尔式或马克思式还原论的愿望,促成了这一项努力。为了不被迫把思想、观念、价值和表达形式看作社会组织投射在历史外壳上的影子,或把其视为是历史精神,而历史精神的发展不过是它们内部辩证过程的结果,经验证明有必要将它们视为独立而不能自足的力量——认为它们的影响仅限于它们所适应的特定的社会脉络,它们受这些社会脉络的激发,但也对这些社会脉络产生某种决定性的影响。"你真的认为",马克·布洛克在他关于《历史学家的技艺》(*The Historian's Craft*)的小书中写道,"要了解欧洲文艺复兴时期的大商人,布匹和香料贩子,铜、汞或矾的专卖者,国王和皇帝的银行家,只了解它们的商品就够了吗?记住,他们让霍尔拜因(Holbein)为自己画像;他们读埃拉斯谟(Erasmus)和路德(Luther)的作品。你要了解藩属对其领主的态度,就必须同时了解他对上帝的态度。"必须把社会活动的组织、其制度形式以及给予它活力的观念体系,作为它们之间所存关系的性质来理解。我们正是从这个目的出发,努力澄清有关社会结构和文化的概念。

不过,几乎没有争议的是,在这样一个两面性发展中业已证

明，文化这一面更加顽固，其发展保持滞后。仅就此本质看，观念比起它们所渗透的经济、政治、个人及群体之间的关系来说，更加难于把握。当这些观念涉及的东西，不是某种路德或埃拉斯谟之明确的教理或者霍尔拜因之明晰的肖像，而是半成型的、被理所当然地加以接受、被随意系统化并且指导普通人一般日常活动的观念之时，事情就更是这样。如果文化的科学研究发展滞后，经常陷入描述主义的局限，那大半是因为它的研究主题本身是不易捉摸的。任何科学的最初问题——为了便于分析而规定其研究对象——在这里证明是非常之难以解决。

正是在这一点上，基本上作为社会行为并且和其他社会行为一样出现在同一个公共领域的思维观念，可以起到最富于建设性的作用。有人认为，思想不是由位于吉尔伯特·赖尔所谓头脑密窟中的神秘过程构成，而是由能指符号的交流构成，即由人们赋予意义的经验对象（礼仪和工具；偶像和水塘；手势、记号、图像和声音）的交流构成，这种观点使文化研究成为和其他任何科学一样的实证科学。[2]作为思想物质载体的符号所体现的意义，经常是捉摸不定的、模糊的、浮动的和旋绕的；不过，它们在原则上可以通过有系统的经验考察来发现——尤其当那些感知它们的人稍加合作的时候，就像氢原子重量或者肾上腺的功能一样。人正是通过文化模式，即有序排列的意义符号串（clusters），来理解亲身经历的事件。因此，对作为这些文化模式总体积累的文化的研究，就是对个人和个人组成的群体用来在否则是晦暗的世界里指导自己的运转装置（machinery）的研究。

在任何具体的社会，普遍接受并且经常应用的文化模式的数量非常巨大，以至于即便要挑出最重要的并追寻它们之间可能存在的任何关系，都是一项棘手的分析任务。但是，从一个社会到另一个社会，某些类的模式和模式中某些类的关系重复出

现，其原因是简单的，即它们所满足的定向需求一般都与人类有关，此事实多少减轻了这项任务。这些与存在有关的(existential)问题是普遍的；其解答因为与人有关而多样。不过，正是通过具体环境来理解这些独特的解答，依我所见也只有这样，把它们作为相应答案的那些根本问题的性质，才能得到真正的理解。这里，就像如此之多的知识门类一样，通往宏大科学抽象之路，蜿蜒穿过个案事实的灌木林。

这些无处不在的定向需求之一，无疑是个体人类的人格表现。各地族群发展出符号结构，借以把人看作是人的某种明确类别的代表和个人的独特种类，而不是就人论人，仅看作人类种族的寻常百姓。对于任何给定的情况，不可避免地存在多种这样的结构。一些以自我为中心，例如亲属称谓：即它们根据一个人相对于具体社会角色的关系，来确定他的地位。其他则以社会的一个或另一个子系统或方面为核心，在个人角色的景观中保持不变：贵族的阶层、年龄群的地位、职业的类别。一些——人名和绰号——是非正式的和个别化的；其他——官衔和等级制称号——是正式的和标准化的。在日常世界和被视为自然的社会行动场域中活动的任何社区的成员，不是什么无面孔、无地位者，而是那些属于具体阶级、被赋予明确特性和适当标签的确定的人。这些阶级的定位符号系统并非依据事物的性质产生——它们在历史中建构，在社会中维持，个别地加以应用。

不过，即便把文化分析的任务加以简化，只关注那些与描述个人特征有关的模式，也不能减轻多少事情的难度。这是因为还不存在一个可供操作的完善的理论框架。社会学和社会人类学所谓的结构分析，可以挖掘出具有某种人的类别体系的一个社会的功能寓意，甚至经常预言这样的体系在某种社会过程的影响下会如何变化；但条件是仅当这个体系——这些类别、它们

的意义及其逻辑关系——可看作已知。社会心理学的人格理论可以发现这种体系形成和应用背后的动机力量，可以评估个人性格结构在实际应用它们时受影响的效果，但前提也是仅当（在某种意义上）它们已经是现成的，已经在某种程度上确知个体研究对象如何看待自己和他人。需要的是一些系统的、而不仅仅是著述抑或印象主义的方式，来发现何为既定的、何为体现在符号形式中的、人在其中被真实感知的观念结构。我们想要但还不具备的，是一个成熟的方法，它可以用来描写和分析某特定社会的代表成员在特定时间所理解的经验的意义结构（这里指人的经验）——一句话，科学的文化现象学。

前人、同代、同伴、后人

不过，在文化分析中还是有一些被如此看待的零散且相当抽象的冒险，它们的成果使我们有可能汲取一些有利于更加集中探讨的线索。已故哲学家兼社会学家艾尔弗雷德·舒茨做了一些更为有趣的这类尝试，他的研究工作颇有些胆识而又不失成功，试图把一方面来自舍勒、韦伯和胡塞尔的影响和另一方面来自詹姆斯、米德和杜威的影响糅合在一起。[3]舒茨涉及了许多话题——几乎没有一个着眼于对具体社会过程的任何广泛或系统的考虑——总是寻求发现被他视为人类经验中“最高现实”（paramount reality）的意义结构：人们所面对的在其中活动并终其一生的日常生活天地。从我们的目的出发，他的思辨现象学的功法（exercises）之一——把笼统的“同胞”（fellowmen）分解为前人（predecessors）、同代（contemporaries）、同伴（consociates）和后人（successors）——提供了一个尤其可贵的起点。如我们将看到的那样，以这种分解方式来观察巴厘人用来塑造个人的一连串文

化模式，可以最富联想地揭示在其中隐含的个人身分观念、时间秩序观念和行为方式观念之间的关系。

差别本身并不深奥，但它们所界定的阶级却在事实上互相重叠，这样我们在系统阐释的时候，就难以保持分析类别(analytical categories)所要求的确定和明晰。“同伴”是实际相遇的个人，是在日常生活中相会于某地的人。因此，他们不仅共享一个时间群团，也共享一个空间群团——无论它们是多么短暂和表面。他们至少最低程度地互相“涉足对方的个人生活史”；他们至少暂时地“一块儿长大”，作为自我(ego)、主体(subjects)和本我(selves)亲身参与直接互动。只要爱情延续，情人就是同伴，直到他们分手；或者是朋友，直到他们翻脸。同样不例外的是交响乐团的成员、游戏的参加者、在列车上交谈的陌生人、在市场上的讨价还价者或村寨里的居民：任何一部分属于直接面对面关系的人。然而，正是多少具有这类延续性的关系的、为了某种长期目标走到一起的人，而不是仅有零星或偶然关系的人，构成了这个类别的核心。其他人逐渐转入第二类同胞：“同代”。

“同代”是一个时间群团，而非空间群团：他们生活在(或多或少)同一个历史时期内，互相之间具有经常是非常淡薄的社会关系，但他们按照惯例互不谋面。他们不是通过直接的社会互动相联系，而是通过对互相之间典型行为模式进行系统符号(即文化)表述的一套普遍假设来联系的。因而，这里涉及的概括层次，只是一个程度问题；这样，个人所涉及的从情人到偶遇者的同伴关系序列——这些关系当然也受文化制约——就在这里延伸，直到社会纽带渐变为完全的无名(anonymity)、标准化和可置换状态(interchangeability)。

我在想到不在场的朋友 A 的时候，就根据过去与同伴

A相处的经历形成有关他的人格和行为的理想型(ideal type)。我们期待叫做邮差的陌生人会以某种我并不完全理解的典型方式活动,结果我的信就在特定的恰当时间里到达收信人那里。我从没有见过法国人或德国人,但我理解"法国人为什么怕德国人重新武装起来"。通过不违背英语语法,我(在写作中)遵守当今社会认可的英语同胞的行为模式,并按照它来自我调整,好让别人明白。最后,任何涉指这些无名同胞、并被他们所制造的人造物或者用具,将被其他无名同胞用来以特有手段达到特有目的。这些不过是少数几个例子,但它们是按照相关无名——从而为理解他者(Other)及其行为所作建构——的增加度来排列的。[4]

最后,"前人"和"后人"是连时间群团也不共享的个人,所以,根据定义,他们不能发生互动。结果,他们与那些可以共享而且共享的同伴和同代对照,形成某种单独的阶级。但是,从任何具体的社会角色看,他们的意义并不完全相同。前人已经生活过,他们可以为人所识(known),或者更确切地说,是可以为人所知(known about);他们的作为可以影响以他们为前人的那些人(即后人)的生活,尽管从事情的本质来说,相反是不可能的。另一方面,后人不能为人所识,甚至不能为人所知,因为他们是尚未出生的未来居民;尽管其生活受他们所继承者(即前人)之所为的影响,相反的情况同样是不可能的。[5]

但是,从经验的目的出发,更有用的是,同样不那么严格地系统表现这些差别,并且像区别同伴和同代一样,强调它们是相对的,在日常经验中远非一清二楚。除了一些例外,我们的老年同伴和同代不会突然作古,而是随着衰老和死亡多少逐渐地成为我们的祖先;在这一段祖先见习期(apprentice ancestorhood),我

们可以对他们有些影响，就像子女如此经常地决定他们父母最后阶段的生活一样。同时，比我们年轻的同伴和同代慢慢变成我们的后人，这样，我们当中的长寿者经常有模棱两可的特权，知道谁将要代替我们，甚至偶尔对他的成长方向产生间接影响。最好不把“同伴”、“同代”、“前人”和“后人”看成个人出于分类目的而把对方归入其中的鸽笼式分类架(pigeonholes)，而是表明了个人认为在自己和别人之间存在的、某种普遍而不完全明晰的现实关系。

不过，也不能完全如此看待这些关系；只能通过它们的文化体系才能加以把握。同时，由于它们是通过文化来系统表现的，所以它们的精确特点随社会的不同而不同，因为现有文化模式清单各不相同；在一个社会内部随着场景的不同而不同，因为在现有文化模式中被认为适用的模式多属于不同模式；在同样场景下，随角色的不同而不同，因为有个性的习惯、爱好和解释在起作用。至少过了幼年以后，人类生活中就不存在任何重要的纯社会经验。所有一切都带上了附加的意义，诸如社会群体一类的同胞、道德义务、政治制度或者生态环境，只有通过意义符号的过滤才能理解，这些符号是它们客体化的工具；所以，这种过滤在“真实”性上远非中立。同伴、同代、前人和后人是与生俱来的。[6]

巴厘人的定位秩序

在巴厘，[7]有6类一个人可用于另一个人，以便把他区分为独特个人的标签，我要以这种普遍观念为背景进行观察：(1)个人名，(2)排行名，(3)亲属称谓，(4)从子名，(5)地位称号(在有关巴厘的文献中一般称为“等级制”)，(6)公号，我用它们来指酋

长、统治者、祭司和神所拥有的类职业称号。这些不同的标签在多数情况下并不同时使用，而是相反，取决于场景，有时取决于个人。此外，它们也不是所有这些曾被用过的标签；它们不过是普遍承认的、有使用规律的标签。因为每一类包括的并非仅仅一堆有用的标签，而是一套明确的、限制性的称谓体系，我将称之为"人的定位符号秩序"(symbolic orders of person-definition)，并先对它们逐次考察，只是在后面把它们作为某种连贯的系列(cluster)来考察。

个人名

用个人名确定的符号等级描写起来最简单，因为它在形式上最不复杂、在社会意义上最不重要。所有巴厘人都有个人名，但很少用它们涉指自己、他人或任何人(在涉及自己的祖先包括双亲的地方，使用它们等于事实上的亵渎)。个人名多用来涉指(refer)儿童，甚至常用来称呼(address)他们。所以，这样的名字有时叫做"儿"名或"小"名；尽管一旦婴儿在出生105天后举行的仪式上得到它们，就终生拥有，不予改变。总的说来，个人名难得听到，其公共角色非常微弱。

尽管个人命名体系处于社会边缘，但是从非常笨拙的角度出发，它所具有的一些特点对于我们了解巴厘式人观(Balinese ideas of personhood)非常重要。首先，至少对于平民(大约占人口的90%)来说，个人名不过是随便造的无意义的音节。它们不是从任何已经建立的名库提取的；名库本可以使它们拥有某种第二层意义，如"普通"或者"特殊"，就像某人"被命名为"某人——祖先、父母的朋友、名人——或者吉祥、合意或作为一个群体或地区的特点、指示一种亲属关系，等等。[8]其次，在单独一个社区(即在政治上统一的聚居地)内，人们竭力避免重名。这样

的居地(称为 *bandjar*,或"小村")是纯粹家户领域以外的初级的面对面群体,在某些方面还更加亲密。小村通常是高度内婚和高度合作的,是典型的巴厘同伴世界;在其内部,每个人尽管在社会层面上如何不予强调,但都至少具备非常独特的最基本的文化特征。再次,个人名是由一个词构成的,所以不涉及家族关系,或在事实上也不涉及任何类型群体的成员身分。最后,不存在诨名(nickname)(存在极少数、无论如何都不过是部分的例外);在贵族中不存在诸如"Richard-the-Lion-Hearted"或"Ivan-the-Terrible"之类的绰号(epithets),甚至不存在任何儿童的昵称或情人、配偶等的爱称。

所以,不管以个人命名体系为标志的人的符号定位等级,在使巴厘人互相区分或规范巴厘社会关系方面起到了什么作用,它在本质上基本是多余的。在所有其他社会意义远为突出的、贴在个人身上的文化标签被去掉以后,个人只剩下自己的名字。正如避免直接称呼个人名的具有实际宗教意义的避讳所表明的那样,个人名是非常私人化的事情。确实,当一个人接近残生的时候,当他距离死亡和火葬后成仙仅一步之遥的时候,只有他(或者他和几个同龄朋友)才知道它实际上是什么;他消失后,它也跟着他消失。在明亮的日常生活世界里,个体文化定义的、在直接的同伴社区脉络中最完全、彻底地属于他自己、非他莫属的纯粹个人部分,被高度抑制。随之,更为个性化的、仅属于个人生活史的、从而他作为一个人类而生存的诸多瞬间(在我们更加个人主义的框架中称之为"人格")也被抑制,让位于一些格外典型、高度传统化、从而持久的方面。

排行名

在这类更标准的标签中最基本的,是那些根据胎儿——甚

至死胎——出生时在兄弟姐妹中排行老大、老二、老三、老四等而自动赋予的标签。这里使用的是一些地方和地位群体的变形,但最普遍的体系是用 *Wayan* 指第一个孩子,*Njoman* 指第二个,*Made*(或 *Nengah*)指第三个,*Ktut* 指第四个,周而复始,用 Wayan 指第五个,Njoman 指第六个,等等。

在小村里,这些排行名作为称呼和涉指最常用于儿童、青年和尚未生育的妇女。它们作为称呼差不多总是直接使用,即不加个人名:"Wayan,给我锄头",等等。它们作涉指的时候,尤其是没有其他办法说清楚指的是小村里几十个 Wayans 或 Njomans 中的哪一个时,就要附加个人名:"不,不是 Wayan Rugrug, Wayan Kepig",等等。父母称呼自己的孩子、无子女的兄弟姐妹之间几乎完全用这些名字,而不是用个人名或亲属称谓。但是,对于那些曾有过子女的人来说,家里家外都从不用这些名字,而是代以从子名——如我们将要明了的那样,这样,在文化意义上,长大成人且没有子女的巴厘人(数量很少)本身仍然属于儿童——即象征性地表现为如此——这对于他们来说是大羞耻,给他们的同伴也带来难堪,后者常试图完全避免被迫对他们用呼格。[9]

所以,人的定位排行制(birth order system of person-definition)是对个人命名的附加的变通方法。它用四种完全无内容的称呼来区分他们,这些称呼既不确定真正的阶级(因为对于社区内所有 Wayans 或者所有 Ktuts 来说,不存在任何相应的概念或社会的现实),也不表达有关它们所指个人的任何具体特点(因为没有观念认为 Wayans 像对于 Njomans 或者 Ktuts 有什么共同的心理或精神特征)。这些名字本身没有实义(它们不是数词或数词的派生词),甚至不表示真实或可靠的兄弟姐妹的地位或阶层。[10]一位 Wayan 可能是老五(或者老九!),也可以是老大;考虑到农民的人口结构——高出生率加高死胎率及高婴幼儿、儿

童死亡率——一位 Made 或 Ktut 可能是一长串兄弟姐妹中的老大，而 Wayan 是老小。它们真正让人想到的是，对所有生育夫妻来说，子女的生育构成了一个由 Wayan、Njomans、Mades 到 Ktuts 再从 Wayan 开始的循环序列，这是对一种永存形式的分四个阶段的无穷复制。人在肉体上昙花一现，来去匆匆；但在社会意义上，"剧中人物"（*dramatis personae*）却因为从神的永恒世界显现的新 Wayans 和 Ktuts 代替逝者重现其中，而永远自我依旧。

亲属称谓

从形式上看，巴厘亲属称谓的类型相当简单，属于专业上的"夏威夷"（Hawaiian）或"世辈"（Generational）类型。在这种体系里，个人主要根据他自己的辈分位置对亲属们分类。也就是说，兄弟姐妹、半个兄弟姐妹和堂表兄弟姐妹（以及他们配偶的兄弟姐妹等等）被归入一类，使用同样的称呼；双方所有的叔伯婶娘在称谓上和父母同类；兄弟姐妹、堂兄弟姐妹等的所有子女（即这种或那种甥侄）与自己的子女同类；如此等等，下溯到孙子、重孙子等等辈分，上溯到祖辈、曾祖辈等等。对于任何社会角色来说，整个图景是一块亲属的夹心蛋糕，每一层各包括不同的一代亲人——这个社会角色的父母或子女、祖父母或孙子女；他的辈分作为计算的起点，正好加在蛋糕的中层。[11]

鉴于这种系统的存在，有关它在巴厘社会运作方式的最具重要意义（而且相当不一般）的事实在于，它所包括的称谓几乎从不用于呼格，而只用于涉指，但也并非很频繁。除了罕见的例外，一个人实际上不把自己的父亲（或叔伯）叫做"父亲"，不把自己的子女（或侄子女）叫做"子女"，不把自己的兄弟（或堂表兄弟）叫做"兄弟"，等等。甚至不存在对于自己晚辈亲属的呼格；虽然有对长辈的呼格，但就像个人名一样，使用它们会有不尊重

自己长辈的感觉。实际上，即便那些涉指形式，也只在特别需要表达有关亲属关系本身的某些信息时才使用，几乎从不作为区分人的普遍手段。

只有在回答某种问题、或描述某种发生的或预期发生的事件、而且感觉现有亲属关系算一条相关信息时，亲属称谓才出现在公共话语中。（“你要参加 Regreg 父亲的锉牙吗？”“是的，他是我的‘兄弟’。”）所以，家里的称呼和涉指模式，在本质上并不比整个村子的更亲密或者更能（或超出许多地）表达亲属关系。一旦孩子长到足够大并能这样做（比如说 6 岁，但自然会有不同），他用相同的称谓称呼他的父母——一个从子名、地位群体的称号或公号——所有其他熟人都用它们来涉指他们，并且依次称其为 Wayan、Ktut 或其他。同时，他将更有把握地用这种户外流行的称谓称呼他们，不管他们能否听得到。

一句话，巴厘亲属称谓制主要用分类的而非面对面的惯用语来确定个人，把他们作为社会场（social field）的地域居民，而不是社会互动的伙伴。它几乎完全可以用作一幅文化地图，有些人可以在上面，有些人（不属于地图上的景色）则不可以。当然，这种分类以及个人在结构中的位置一旦确定，人际行为规范的一些观念就会随之产生。但关键的一点在于，在具体实践中，亲属称谓几乎完全用于确定身分，而不是用于行为；对于行为模式来说，起主导作用的是其他符号功能。[12] 与亲属制联系的社会规范，虽然足够真实，即便在亲属型群体本身（家庭、家户、世系群），习惯上也被更具文化优势，与宗教、政治和作为基础之基础的社会分层有关的规范所压制。

虽然，亲属称谓制在塑造时时刻刻的社会交流方面起相当次要的作用，它和个人命名制一样，对巴厘的人观（notion of personhood）作出了尽管是间接的重要贡献。因为它作为一个意义

符号系统也体现了一种观念结构，个人（包括自己和别人）通过这个观念结构被了解，一种观念结构——与另一些所体现的那些观念结构显著一致，它更有不同的建构和取向，属于个人定位秩序。此外，这里的首要母题，是通过形式的重复来达到时间的停滞。

我尚未提到的一个巴厘亲属称谓制特征实现了这种重复：对于比社会角色本人长三辈和晚三辈的人来说，他们的称谓完全对等。也就是说，用于曾祖和曾孙的称谓是一样的：*kumpi*。这两代和组成这两代的个人，在文化上被认同。在象征意义上，一个人向上等同于最远的前辈，向下等同于最远的后辈，他永远把他们作为活人而发生互动。

实际上，这种对等称谓体系可以推到第四代，甚至更远。但因为罕有一个人能和他的高祖（或玄孙）同堂，所以这种延续只有理论意义，大多数人甚至不知道已经涉及了这些称谓。正是四世同堂（即社会角色自己加上三代或下三代），被看作是可企及的理想和类似我们"人活七十古来稀"的龟鹤之象，而 kumpi-kumpi 称谓制的作用是对它们作了突出的文化注释。

围绕死亡的仪式进一步强调了这个注释。在一个人的葬礼上，他的所有晚辈亲属，必须面对他的棺材、然后面对他的坟头，按照印度的额手方式向他留恋的灵魂致敬。不过，这个几近绝对的义务作为葬礼的神圣核心，斩于晚辈第三代，即他的"孙子女"。他的"重孙"是他的 kumpi，就像他也是他们的 kumpi 一样；所以，巴厘人说，他们实际上并不比他辈分小，而是"同龄"。这样，他们不仅不被要求向他的灵魂致敬，而且还明禁他们这样做。一个人只对他的神祈祷，同样道理，他只对他的长辈、而不是他的同辈或晚辈祈祷。[13]

所以，巴厘亲属称谓制不仅根据某个社会角色把人类划分

成不同辈分层，而且把这些辈分层弯曲成连续的表面，把“最低”和“最高”连接起来，这样，与其说是一块夹心蛋糕形象，倒不如说是分成“自己”、“父母”、“祖父母”、“kumpi”、“孙子女”和“子女”等6个平行圈的圆柱体，也许更确切些。[14]乍看上去它是个颇具历时特点、强调世代演进、香火不断的公式，其实在断言这种世代演进在根本上属于虚构——或至少是无足轻重。那序列的感觉，那时间流逝、代代相传的感觉，是因为看到称谓体系而造成的幻觉：好像它被用来系统表现一个人在老化、死亡的过程中与自己亲人面对面互动的性质变化——确实有许多这样的体系，即便不是大多数，是被这样用的。当一个人把它作为有关人类可能有的亲密关系类型的分类常识而面对它的时候，作为亲人的自然群体分类的时候，就像巴厘人首要做的那样，圆柱体上那些圈表现的显然是在世者辈分的齿序(genealogical order of seniority)，仅此而已。它们描述共存的世代之间的精神(以及与此相同的结构)关系，而不是一去不返的历史过程中互替世代的位置。

从子名

个人名被作为类似军事秘密看待，排行名则主要用于少年儿童，亲属称谓至多偶尔使用，而且只为了进一步区分，如果是这样，那么，多数巴厘人怎样互相称呼和涉指？对于广大农人来说，答案是：用从子名。[15]

夫妇的第一个孩子一经命名，人们就称呼和涉指他们为Regreg、Pula(或任何给孩子取的名)“父”和“母”。他们一直被这样叫(也这样叫自己)到他们的第一个孙子女出生，到那时他们就会被称呼和涉指为Suda、Lilir或其他什么的“祖父”或“祖母”；如果他们活着看到他们第一个重孙，会发生同样的变

化。[16]所以，在从 kumpi 到 kumpi 的四代人"自然"生命段，一个人的称呼会随着先是他自己、然后至少他的子女之一、最后至少他的孙子女之一生孩子，变换三次。

当然，许多人——如果不是多数——既活不了那么长，在子孙繁衍方面也没有那么走运。此外，还有大量各种其他因素也参与进来，使这个简化的图画复杂起来。不过，若不考虑细微之处，我们在这里面对的是一个在文化上极其成熟、极具社会影响的从子名系统，这是关键所在。它对于一个巴厘人对自我及其熟人的感觉有什么样的影响？

它的第一个作用是认同夫妻，很像在我们的社会新娘接受新郎的姓氏那样；这里只是，带来认同的不是结婚，而是生育。从象征意义上说，夫妻之间的联系是通过他们对子女、孙子女或者重孙子女的共同关系，而不是通过妻子加入丈夫的"家族"（因为族内婚盛行，一般说来，她反正属于这个家族）来表达的。

这对夫妻，或更准确地说是父母，具有极大的经济、政治和精神上的重要性。实际上，他们是基本的社会基础材料。单身不能参加村理事会，那里的位置是以夫妻为单位授予的；而且，除了罕见的例外，只有当了父亲的男人才有地位（实际上，在某些村子，男人在没有当父亲之前连位置也得不到）。继嗣群（descent groups）、志愿组织、灌溉会社、寺庙会众等等，也不例外。在几乎所有双亲夫妇作为一个单位参加的地方活动中，从宗教的到农业的，男性从事某些工作，女性则从事某些补充性的工作。从子名把夫妇的直系后裔之一的名字归入他们自己的名字，并由此把他们联系起来，从而既强调了婚姻配偶在地方社会的重要意义，也强调了赋予生殖的巨大价值。[17]

这种价值也更明白地表现在泛用从子名的第二个文化结果

之上:把个人划分到所谓的(由于缺少更好的词汇)生殖阶层(procreational strata)。从任何社会角色的观点看,他的同村被划分成:无子女者,称为 Wayan, Made,等等;有子女者,称为"某某之父(母)";有孙子女者,称为"某某之祖父(祖母)";以及有重孙子女者,称为"某某之曾祖父(曾祖母)"。同时,还在这种等级划分上附加了具有社会等级性质的普遍形象:无子女者是依赖他人的小人物;某某之父是引导社区生活的积极公民;某某之祖父是提供韬略的幕后尊者;某某之曾祖父是半入神界、依赖他人的长者。在任何可能的情况下,要运用各种机制调整这个颇有些过分图式化的常规,使之符合实际情况,这样才能让它划分出可行的社会阶梯。不过,由于有了这样的调整,它确实划分出了这样的阶梯,其结果是一个人的"生殖地位"在自己和其他所有人看来是他社会身分的主要因素。在巴厘,人生阶段不看作是生物老化过程——它几乎没有文化关注,而是社会再生(social regenesis)过程。

所以,它不仅是单纯的直观上的再生产力,即一个人自己可以生多少孩子,这一点至关重要。一对有 10 个孩子的夫妇并不比一对有 5 个孩子的夫妇更受尊重;一对只有一个孩子——而这个孩子也只有一个孩子——的夫妇,比前两者的地位都高。关键在于再生产的延续性和社区保持自我复制的能力,这是从子名导致的第三个结果——生殖链的指称——所明明白白揭示的一个事实。

可以从示例图(图 1)看到巴厘从子名制如何概观这种生殖链。为了简便,我只给出男性从子名,并且用英语人名表示所指世代。我还为了强调这个事实而这样安排模型:从子名的用法反映的是绝对年龄,而不是由以命名之子孙的行辈。

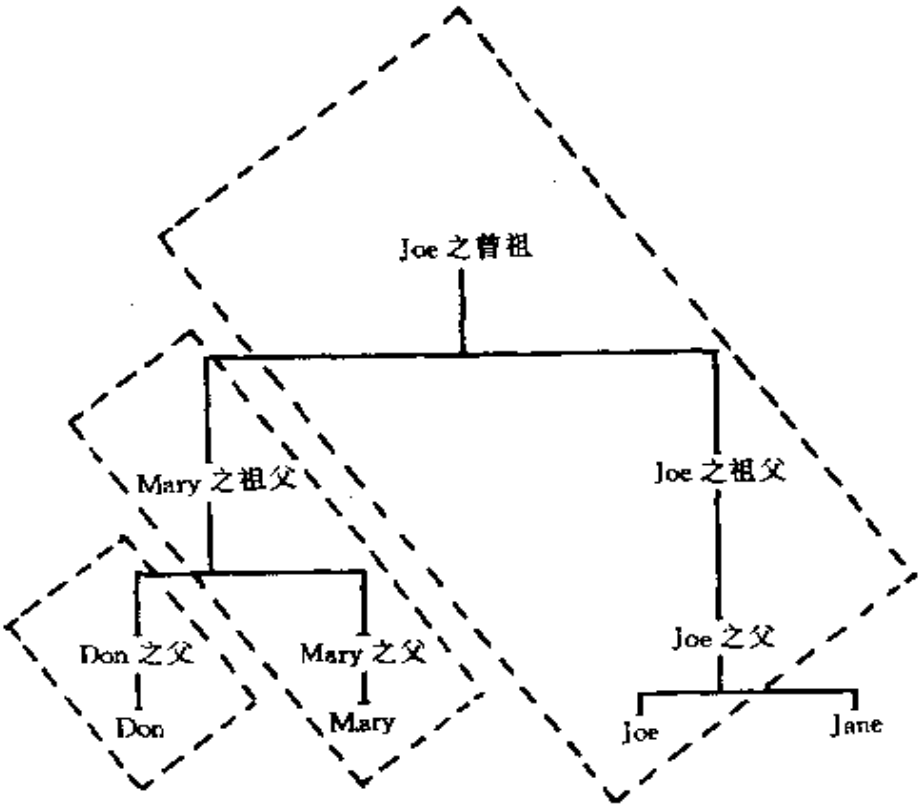

图 1　巴厘从子名制

注：Mary 比 Done 的年龄大；Joe 比 Mary、Jane 和 Don 的年龄大。仅就从子名制而言，所有其他人的相对年龄，当然除非他们是先辈或者后辈，与此无关。

正如图 1 所表明的那样，从子名制不仅概观生殖地位，而且也概观这种地位的序列，追溯 2、3 或者 4 代（及其罕见的情况下追溯 5 代）。哪一个序列被标划出来多半属于偶然：如果 Mary 先于 Joe 出生，或者 Don 先于 Mary 出生，整个排列就会改变。但是，作为参照的具体个人、从而受到符号确认的亲子从属序列，虽然属于抽象而非完全是因果的事情，这样的序列被标划出来作为事实本身，却强调了一个重要的有关巴厘人个人身分的事

实:看一个人不看他的祖先是谁(由于覆盖死者的文化面纱的作用,甚至无人知晓他们),而看他是谁的祖先。不同于世界上如此之多的社会的做法,给一个人定位不是根据谁生了他,不是根据多少隔了一些世代的、属于本人血脉的始祖,而是根据他生了谁,他是自己的子女、孙子女或者重孙子女,在多数情况下是仍然活着的、半成型的个体人;一个人通过特殊系列的生殖链把自己的关系追溯到他们那里。[18]把"Joe 之曾祖父"、"Joe 之祖父"和"Joe 之父"联系在一起的,在某种意义上是他们合作生了 Joe 这个事实——即维持整个巴厘人民尤其是他们村子的社会新陈代谢。同样,表面上看似暂时过程的庆典,实际上如格雷戈里·白特生借用物理学的恰当说法是"稳态"(steady state)。[19]在这样的从子名下,整个人口的分类根据,是他们与现在掌握着最迫切的社会再生的这一小类人口的关系,以及后者对他们的象征——一群可预见就要做父母的人。在这样的视角下,甚至最富于时间性的人类状况——曾祖身分——看上去也不过是永恒现在(an unperishing present)的一个构成因素。

地位称号

在理论上,巴厘的每一个人(或近乎每一个人)都拥有这样那样的称号——*Ida Bagus*, *Gusti*, *Pasek*, *Dauh*,等等——这些称号把他们放在全巴厘地位阶梯的一个具体梯级之上;每一个称号都代表一个关于每个个人及他人的文化长幼齿序的特别的级,这样,整个人口被划分成一系列始终如一的等级制度。事实上,正如那些已经试着从这方面分析该制度的人发现的那样,情况要远为复杂得多。

问题不简单地在于少数低层村民声称他们(或他们的父母)不知为什么"忘了"他们的称号是什么;也不在于不同地方、有时

甚至不同的本地合作人所说的称号等级，存在明显的不一致；也不在于——即便他们有世袭的基础——总有改变称号的办法。这些不过是（并非无趣）与这个制度之日常运作有关的细节。关键在于地位称号并不附着于群体，而是只附着于个人。[20]

在巴厘，地位或至少是由称号决定的那一类，是一项个人特点；它独立于任何社会结构因素。它当然具有现实重要性，这些重要性通过从亲属群到政治制度的各种广泛的社会布局形成并得到表达。不过，从根本上说，做一个 *Dewa*、*Pulosari* 或者 *Maspadan* 只是继承了享有这种称号并要求得到与此有关的象征性公众尊敬的权利。它不起任何特殊作用，不属于任何具体群体或者占据任何特别的经济、政治或者神职的权利。

地位称号制是纯粹的声誉制度。根据自己的称号，你可以几乎在任何公共生活中，从一个人的称号准确知道你对他和他对你应该持有的行为举止，不论你们之间的其他任何社会联系是什么，也不论你对他的具体看法是什么。巴厘礼节高度发达并且严格控制着几乎包括日常生活各个领域的外部社会行为。言语风格、姿势、服装、饮食、婚姻，甚至建房、墓地以及火葬方式，都要遵循精确的行为方式准则；这并不是出于对社会风雅本身的热情，而是出于某种具有相当深远意义的超自然考虑。

这种由地位称号制体现、由礼貌制度表达的人类不平等，既非道德上的，亦非经济、政治上的，而是宗教上的。它反映了日常互动中的圣规，而这样的互动——从这个观点看属于一种礼仪形式——据信由此圣规而成其方圆。一称号不标示他的财富、权力或甚至他的德望，只标示他的精神内涵；这与他的世俗地位可能存在巨大差异。巴厘的一些最大的权贵受到最粗暴的对待；受到体贴入微对待的反倒是一些最不受尊敬的人。要想就巴厘社会精神得出比马基雅维里的评论更多的东西恐怕是困

难的，他说：称号不反映赋予人的荣誉，而是反映人赋予称号的荣誉。

在理论（巴厘的理论）上，所有的称号都来自神明。各个都是父传子继——并非总是无所变化，就像一些祖传圣物，不同称号的不同声誉价值产生于享有这些称号者遵守寓于其中之圣规的不同程度。拥有一个称号就是同意，至少是默认，遵守圣事行为准则，至少要接近它们，而并非所有的人都能做到同样程度。结果出现了称号和享有称号者的等级差别。在这里，相对于社会地位的文化地位又一次反映了和神性的距离。

几乎相对于每一个称号，都存在一个或者一系列本质上非常具体的传说事件，涉及某个称号拥有者在神事上的一些重要失策。这些冒犯（很难说它们是罪孽）被认为明示了称号贬值的程度、它从全超俗地位的失落距离，从而（至少在普遍意义上）固定了它在总体声誉等级上的位置。特别的（如果是神话的）地理迁徙、跨称号婚姻、军事失败、违犯丧礼、礼仪失误等等，都被认为或多或少降低了称号的地位：给低称号降低得多，高称号降低得少。

不过，尽管表面如此，这种不平衡的败落在根本上既非道德现象，亦非历史现象。它不是道德的，因为据信是造成这个结果的事件，尤其在巴厘，大多不是那种一般判定为非道德的事件，而真正的道德问题（残酷、叛逆、不诚、放荡）只损害与称号主人一道逝去的声誉，与继续存在的称号无关。它不是历史的，因为这些很久很久以前发生的非连续事件，并不是造成目前事实的原因，而是对其属性的陈述。有关称号降级事件的重要事实，不在于它们发生在过去，或甚至不在于它们根本不曾发生，而在于它们带来降级。它们不是对现存事态形成过程的公式化表述，也不是对它的道德判断（巴厘人对于这两种智力操演都没有表

现出很大热情)：它们是人类社会形态和神明模式之间基础关系的意象；从事物的本质上说，这个人类社会形态是对这个神明模式的不完善表达——在某些点上比其他一些点更加不完善。

但是，在尽说称号制度的自治性之后，如果设想宇宙模型和社会形态之间存在这样的关系，那么，究竟怎样理解它？如果完全以宗教观念和有关个体人精神价值内在差别理论为基础，那么，称号制度与我们从外部观察这个社会时称为权力、影响、财富、声誉等等暗含在社会分工里的"现实"，如何联系起来？一句话，真正的社会控制制度如何适应完全独立于它的声誉等级制度，以便解释和保持(确实如此)它们之间事实上存在的松散和普遍的相关性？答案是：通过对从印度引进、已经符合地方口味的著名文化制度——种姓制度(Varna System)的相当巧妙地变一种戏法、施用某种巧计。巴厘人把种姓制度运用到一堆极杂乱无章的地位网格中，使之具有形貌简单的特点，表现为由它自然生长出来，而实际上却是任意强加的。

如在印度，种姓制度大体包括四个类别——婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗——在声誉等级上从上往下排列；前三个(在巴厘叫做 *Triwangsa*——"三民")规定了相对于第四个平民阶层的精神贵族地位。但是，在巴厘，种姓制度本身不是一种用来划分地位的文化手段，而是用来贯联已经被称号制度所划分之地位的文化手段。它通过简便(在某些观点看来是太简便了)区分绵羊与山羊、一等绵羊与二等绵羊、二等绵羊与三等绵羊，概括了这个制度实际上隐含的无数细微对照。[21]人们互相不把对方看作刹帝利或者首陀罗，而是看作，例如，Dewas 或者 Kebun Tubuhs，并出于社会组织的需要，仅用刹帝利—首陀罗的划分来总体表达对照等级；这种等级是通过把 Dewa 归入刹帝利称号、把 Kebun Tubuh 归入首陀罗称号来构成的。种姓类别作为标签

不用于人，而用于人所拥有的称号——它们系统表述声誉制度的结构；另一方面，称号用于个体人——它们把个人置于该结构中。称号种姓分类的程度与权力、财富、德望的社会分布（即与社会分层制度）是一致的——该社会被认为秩序井然。适当种类的人具有适当种类的地位：精神价值符合社会地位。

称号与种姓在功能上的差别，明显在于有关符号形式的具体用法。在 Triwangsa 乡绅中，除了某些例外，不使用从子名，私号被用作他或她的主要称呼和涉指术语。人们把一个人叫做 *Ida Bagus*，*Njakan* 或 *Gusi*（不是婆罗门、刹帝利或者吠舍），涉指他的时候也用同样的术语，有时加排行名以更准确区分（Ida Bagus Made，Njakan Njoman，等等）。在首陀罗阶层，称号仅用于涉指，从不用于称呼，而且主要用于不属于本村的其他村子的村民，因为有可能不知道他们的从子名，或者即便知道，也认为用从子名来称呼某个不属于本村的人，听起来太亲近。在村子里，只有认为声誉地位的信息有关系（Joe 之父是一个 *Kedisan*，所以比我们 *Pande* 低，等等）时，才会出现首陀罗称号的涉指用法；而在称呼的时候，当然要用从子名。在村际的时候，除非是亲朋好友，不用从子名，最常用的称呼是 *Djero*。它的字面意义是“里面”或者“里面人”，所以，与一个被认为是属于“里面”的 Triwangsa 成员相对的，是属于“外面”（*Djaba*）的首陀罗；不过，在这样的脉络里，它相当于说：“为了礼貌，我假设你是一个 Triwangsa 并照此称呼，可你不是（如果是，我就用适合你的称号称呼你）；我希望你也这样假设。”至于种姓称谓，Triwangsa 和首陀罗都只在泛称有关声誉等级的总体概念时才用；通常在涉及村际政治、神职或者等级的事务中，会产生这样的需要：“Klungkung 的国王们是刹帝利，而 Tabanan 的国王们只不过是吠舍”，或者“Sanur 有很多婆罗门富人，正是由于这个原因，那里的首陀罗几乎无权过

问村务”,等等。

所以,种姓制度做了两件事。它连接起一系列印度教或巴厘化印度教的看似专门和任意的声誉差别——称号,从而使它们植根于普遍世界观中。它为社会组织解释这个世界观从而这些称号的寓意:在称号制度中暗含的声誉成分应当反映在社会财富、权力和德望的实际分布中,而且在事实上应当完全与之相合。当然,实际上这种相合所保持的程度至多是适中的。然而,不管对规则的期待有多少——首陀罗大权在握、刹帝利劳作如佃农、婆罗门既不受尊重也用不着尊重——在巴厘人眼中真正昭示人类状况的是规则,而不是期待。种姓制度对于称号制度的布置方式,使按照一系列世界普遍观念来观察社会生活成为可能:在这样的观念中,与人在标准化地位类别中的位置比较,人类才智的差别和历史进程的作用,被视为表面现象,被视为与个体角色无关,因为他们是不死的。

公号

表面上,这最后一个人的定位符号秩序,最让人联想到我们自己比较显著的区分个人并描述其特征的方式之一。[22]我们也同样经常地(也许过分经常地)以职业取人——不仅仅认为他们从事这个或那个行业,而且认为他们几乎全身充满了做邮差、卡车司机、警察或者售货员的本性。社会功能起着借以看到个人身分的符号载体作用;人也,其所为也(men are what they do)。

然而,这种相似只是虚有其表。处于不同系列的有关个人性构成为何的观念之中,处于不同的有关世界构成为何的宗教—哲学观念之中,并且被不同系列的用来描述它的文化手段——公号——所表达,巴厘人有关社会角色和个人身分关系的看法,相当不同地侧重于我们称为职业、而巴厘人称为 ling-

gih——“位置”、“地方”、“座位”——的表意之意义。

这个“位置”的观念建立在巴厘思想和实践中社会的公众和家户领域的及其鲜明的差别上。公共和私人生活领域的界限，在观念和习俗上都有非常明确的划分。在每一个层面上，从村子到王宫，重大事务从个人和家庭事务严格区分和细心隔离开来，而不像在其他许多社会那样，任其互相渗透。巴厘人把公众领域作为具有自身利益和目标群团的意识，及其发达。在任何层面上承担与此利益和目标相关的特殊义务，就要和那些没有承担这些义务的那一类同胞区分开来；公号表达的正是这个特殊地位。

与此同时，巴厘人虽然把社会的公众领域视为有界和自治的，他们并不把它看作是形成密封的整体，或甚至根本不成其为整体。相反，他们把它看作是包括一些分隔的、不连续的、甚至经常有竞争的领域，各个自给自足、珍惜其权利，并以其自身组织原则为基础。最突出的这一类领域包括：作为政治群团的小村；作为宗教群团——会众的地方寺庙；作为农业群团的灌溉团体；以及在他们之上以贵族和大祭司为中心的地域（即超村社）统辖和礼拜。

对于这些各种公共领域或部门的描述，要涉及对巴厘社会结构的广泛分析，而这在目前脉络中是不适合的。[23]需要指出的是，有与它们各自相关的负责官员——管理员（stewards）大概是一个比较合适的词——他们因此拥有特殊称号：*Klian*，*Perbekel*，*Pekaseh*，*Pemangku*，*Anak Agung*，*Tjakorda*，*Dewa Agung*，*Pedanda* 等等，约有 50 甚至更多。这些公号用来称呼和涉指这些人（占总人口极少数）——有时与排行名、地位称号连用，或对于首陀罗用从子名，作为附加说明。[24]各种首陀罗阶层的“村头”和“民间祭司”，以及大量 Triwangsa 阶层的“国王”、“王子”、

"贵族"和"大祭司",不仅仅限于充当角色。在他们自己和周围人的眼中,他们已经被吸纳其中。他们是真正的公家人;对他们来说,作为人的其他特征——个性、排行、亲属关系、生殖地位和声誉等级,至少是象征性地处于次要地位。以心理特征为人格核心和焦点,我们要说他们为自己的角色牺牲了自己的真我(true selves);以社会地位为焦点来说,他们的角色是他们真我的精华。

进入拥有公号的角色,与地位称号制及其整合于种姓类别,有着密切联系;这种联系是我们所谓的"精神资格教义"造成的。这个教义声称,只有 Triwangsas 才能占据具有超地方——地域或全巴厘——重要性的政治和宗教"位置",而首陀罗理应掌握具有地方重要性的"位置"。这个教义在上层是严格的:只有刹帝利——即拥有公认属于刹帝利等级之称号的人——可以做国王或者至上王子(paramount prince);只有吠舍或刹帝利可以做贵族或小王子;只有婆罗门可以做大祭司,等等。在低层面上就不那么严格;但有关村头做灌溉会社的头、首陀罗做民间祭司、Triwangsas 应当保持自己位置的感觉相当强烈。然而,在这两种情况下,种姓类别的、或者理应属于带公号之管理员类别的地位称号的绝大多数拥有者,并不具有这样的角色,也没有可能具有这样的角色。在 Triwangsa 层面上,资格大多是世袭的,甚至属于长子继承;在少量"掌权"者和其余广大不掌权的乡绅之间,存在明显差别。在首陀罗层面上,经常要通过选举来取得公职,但有机会供职的人数量仍相当有限。声誉地位决定一个人按理可以进入什么样的公共角色;至于一个人是否占有这样的角色,则完全属于另外一个问题。

不过,在精神资格教义造成的声誉地位和公职之间普遍联系的作用下,社会政治和宗教权力秩序与普遍观念挂钩,这个普

遍观念认为,社会秩序隐约反映——本应明确反映——超自然秩序;此外,个人身分的确定不在于诸如年龄、性别、才智、性格或成就等肤浅之类(因为它们不过属于人事)——即不在于个人生活史,而在于普遍精神等级中的位置——即类型。源于公号的人的定位符号秩序与其他所有人的定位符号秩序相同,包含一个公式化的表述;相对于不同的社会脉络也包含一个基本的假设:关键不在于人之为人(如我们的说法),而在于他在文化类别集里所具有的适当位置,由于这些位置是超人类的,所以它们不仅不变,而且也不能变。

同此道理,这些类别升入神性(或者丝毫不差地从神性降落),并随之拥有湮没性格和抵消光阴的力量。不仅人类拥有的高等公号逐渐与神的融合,并在最高点上与之同一,而且在神的层面上几乎不存在什么身分,只有称号本身。所有男神和女神被称呼或涉指为 *Dewa*(女用 *Dewi*)或者(对于高等神)*Betara*(女用 *Betari*)。在少数情况下,这些泛称之后还有详称:Betara Guru, Dewi Sri, 等等。不过,即便是这些专称的神也不被认为有明显的人格:他们不过是被想成负有行政责任即协调某些宇宙大事的人:生育、权力、知识、死亡,等等。在多数情况下,巴厘人不知道、也不想知道在他们的各种寺庙里供奉的男女神明(永远一对:一男一女);而只把他们称作"某某 *Dewa*(*Dewi*)*Pura*"——某某庙的男神(女神)。与古代希腊人和罗马人不同,普通的巴厘人对具体神明的行为细节不大感兴趣,对他们的动机、他们的人格或他们的个人历史,也不大感兴趣。对于这类事务,和对普遍涉及长辈和尊者的类似事务一样,他们都持同样审慎、周到的态度。[25]

一句话,神明世界不过是另一个公共领域,它超越其他一切领域,充满其他那些领域尽可能要加以体现的一种精神特质。

这个领域所关注的是宇宙层面，而不是政治、经济或仪式（即人类）的层面；它的管理者是无特征的人，对于这些个体来说，那些通常和人类死亡有关的表征是没有意义的。那些几乎无面孔、完全习俗化和从不改变的神像，构成了巴厘人观的最纯粹的表达；年复一年，这些仅以他们的公号行世的无名神，在全岛以数千计的庙会上通过这些形象得到表现。巴厘人在向他们（或者更准确一些说，当下在他们心目中的神）跪拜的时候，表达的不仅仅是对神力的承认。他们所面对的也是他们自认的真正自我的形象；这是一个与生活伴存的生物学、心理学和社会学因素最终倾向于遮掩、使之晦暗的形象。

文化力的三角形

让人意识到——或者毋宁说让他们自觉意识到——时间流逝的方式有多种：标记季节变化、月相的盈亏或者植物的生长；有节律的仪式、农事、家务周期；项目活动的准备和日程安排、对经验的记忆和评价；传承谱系、对传说的吟唱或者对预言的构想。不过最要者之一，当然是对自己和自己同胞的生物年龄增长、具体个人出现、成熟、衰老和消逝的意识。从而，一个人如何看待这个过程影响——并且深深影响——他如何经历时间。在人们的人观和他们历史结构观之间存在一个不可割断的内部联系。

那么，正如我一直在强调的那样，与体现巴厘个人身分观念的文化模式有关的最显著之处，在于几乎针对每一个人的描述范围：朋友、亲戚、邻居、生人；老人、青年；长辈、下辈；男人、女人；酋长、国王、祭司和神；甚至死者和未出生者——作为定型的同代、抽象而无名的同胞。人的定位符号秩序的每一种，从隐匿

的名字到张扬的称号，其作用都在于强调和加强个人之间关系（他们的主要联系在于他们碰巧生活在同一个时间）中隐含的标准化、理想化和普遍化；闭口不谈或掩饰同伴（直接在个人生活上互相影响的人）之间或者前人和后人（他们互相是难以谋面的遗嘱人和无心的财产继承人）之间关系中隐含的标准化、理想化和普遍化。当然，巴厘人是互相直接、有时深深地参与对方生活；他们确实感到他们的世界是由那些先他们而来之人的行动塑造的；他们的行动目标是为那些将后他们而来之人塑造世界。但是，在文化上加以突出、通过象征符号加以强调的，不是他们作为人而存在的那些方面（他们的直观性和个人性，或者他们对历史事件的走向所施加特殊且不可重复的影响）：得到这种突出和强调的，是他们的社会位置、他们在一个绵延的（确切说是永久的）超现实秩序中的具体位置。[26]巴厘人观的公式化表述揭示的自相矛盾，在于它们是（至少我们认为）去人化的（depersonalizing）。

这样，巴厘人弱化（当然他们不能漠视）相关时间感的最重要根源中的三个是：知道自己的同志（从而自己和他们一道）不断走向消逝；意识到死者完结的生命对于生者未完结生命的重压；理解到眼下的行动对于未出生者的潜在影响。

同伴们在相会的时候，在直接现在——概要式的“现在”——中互相面对和理解；他们在这样做的时候，随着这种现在（now）在行进的面对面互动之流中悄然失去，经历它的捉摸不定和短暂。“对于每一个伙伴[属于同伴关系]来说，可以直接观察到对方的身体、手势、步态和面部表情，不仅仅作为外部世界的事物或者事件，而且还关注其外貌的重要性，即作为对方的思想[表达]……每一个伙伴都参加对方奔腾向前的生活，可以在生动的现在理解对方一步步发展起来的思想。所以，他们可以

分享作为计划、希望或者焦虑的对未来的期待……[他们]互相参与对方的个人生活史;他们一块儿长大……"[27]至于被物质鸿沟隔开的先人和后人,他们以出身和结局相视;这样做,他们可以体验事件固有的按发生年月的排列、超越人的标准时间的线性流逝——这种时间的进程可以用钟表和历书衡量。[28]

通过在文化上极度限制所有这三种经验——正在消失的现有同伴亲密关系所引起的经验,对过去先人的决定性沉思所引起的经验,以及对未来后人的可塑性期待所引起的经验,优先考虑由纯同代人无名化的相遇所产生的纯粹共时性,巴厘人又制造了第二个自相矛盾。与他们去人化的人观相联系的,是去时间化的(detemporalizing)(同样在我们看来)时间观念。

分类历书和即时时间

巴厘人的历书观念——他们划分时间单位的文化手段——对此有明显反映;因为它们主要不用于衡量时间的流逝,也不用于强调过去瞬间的独特和不可逆,而是用于标记和类分时间借以在人类经验中自我显现的性质特征。巴厘历书(或毋宁说不止一个历书;因为我们将会看到有两种历书)把时间分割成有界单位,不是为了计算和累计它们,而是为了记述它们和描写它们的特征,为了公式化地表述它们不同的社会、智力和宗教上的重要意义。[29]

巴厘人使用的两种历书,是阴阳历和我将称为"置换式"(permutational)的、围绕独立天名循环之间的互动产生的历书。置换式历书是迄今为止最重要的历书。它包括10个不同的天名循环。这些循环的长度各不相同。最长的包括10个天名,互相以固定顺序衔接,然后第一个天名重新出现,整个循环也重新开始。同样存在9个、8个、7个、6个、5个、4个、3个、2个、甚

至——“当下化”(contemporized)时间观的终极——1个天名的循环。每个循环内的名称也不一样,而且这些循环同时运转。也就是说,对于任何给定的一天,至少在理论上有10个不同的名称同时适合它,它们各来自这10个循环中的一个。尽管三名循环被用来确定集周(market week),对于确定某些小仪式起作用,例如早些时候提到的个人命名仪式,但在这10个循环中,只有那些包括5个、6个和7个天名的具有重要文化意义。

于是,这三个主要循环——5名、6名、7名——的互动意味着,一个给定的三名日(即用来自所有三个循环的名称特别组合命名的一天),将在每210天出现一次,这是5、6、7的简单乘积。同样,5名和7名循环的互动产生每35天出现一次的双名日;6名和7名循环的互动产生每42天出现一次的双名日;5名和6名循环的互动产生每30天出现一次的双名日。由全部这四种已作为超循环的周期性决定的共时(但不是周期性本身),不仅被理解为具有重要的社会意义,而且以某种方式反映现实结构本身。

所有这些轮套轮计算的结果,是把时间构成看作有次序的集合:30、35、42或210个单位量(“天”),每一个单位都有某种由其三名或双名表明的、质上的特殊意义:很像我们有关13号—星期五的不吉利观念。在42天集合中区分一天——从而评估其现实和/或宗教意义——一个人需要确定其在6名循环(例如*Ariang*)和7名循环(例如*Boda*)中的位置,也就是它的名称:这一天是*Boda-Ariang*,他就相应调节自己的行动。一个人为了在35天集合中区分一天,需要知道这一天在5名循环(例如*Klion*)和7名循环中的位置和名称:例如*Boda-Klion*——这是*rainan*,在这一天一个人必须在不同地点供奉小祭品“喂”神。对于210天集合,独特的确定方法要求知道来自所有三个星期的名称:例

如，*Boda-Ariang-Klion* 这一天恰逢庆祝巴厘人最重要的节日 Galungan。[30]

细节除外，这种历书所促成的计时的性质，显然不是延续的，而是即时的。就是说，它不用于（如果用，只能非常笨拙地，外加一些辅助手段）测量时间的速度、自某事件发生之后经过的时间量、或完成某项目剩下的时间量：它被调节用于区分和类分分立、自足的时间颗粒——"天"。循环和超循环是无尽的、不抛锚的、不可数的，而且因其内部排列顺序没有意义而缺乏高潮。它们不积累，它们不积存，它们也不消耗。它们不告诉现在是什么时候；它们告诉你现在是哪一种时间。[31]

对于置换历书的使用实际上延伸到了巴厘人生活的方方面面。首先，它决定（只有一个例外）所有节日——即全社区的庆祝活动——戈里斯（Goris）大约一共列举了其中 32 种，或者平均每七天中的一天。[32]但是，它们并不表现总体上能看出的节律。假设我们任意把 *Radité-Tungleh-Paing* 作为"一"开始，节日在以下数目的日子上出现：1、2、3、4、14、15、24、49、51、68、69、71、72、73、74、77、78、79、81、83、84、85、109、119、125、154、183、189、193、196、205、210。[33]大小节日的这种间歇性出现，导致把时间——即日期——看作大致分为两个极普遍的变体，"盈"和"虚"：有重要事情发生的日期和没有事情——至少没有什么大事——发生的另一些日期；前者常称为"时间"（times）或"时刻"（junctures），后者称为"洞"（holes）。历书的所有其他用法都只不过加强和升华了这个普遍认知。

对于其他用法，最重要的是确定庙会。每人知道巴厘岛上有多少寺庙，虽然斯韦伦格列贝尔（Swellengrebel）估计超过 20 000。[34]这些寺庙的每一种——家庙、继嗣群庙、农庙、丧庙、居庙、盟庙、"种姓"庙、国庙等等——都有自己的庆祝日，叫做

odalan，这个词虽然普遍地、但却是误导地译成“生日”或者更糟地译成“周年”，其字面意义为“出来”、“显露”、“出现”——也就是说，并不是在寺庙建成的那一天，而是在它（自从它出现就一直在）被“启动”、神明从天而降，居于其中的那一天。在 odalans 之间和之中，它没有活动、无人居住、空闲；除了祭司在某些天上少量供品，那里什么也不会发生。

对于绝大多数寺庙来说，odalan 是根据置换历决定的（至于剩下的寺庙，其 odalans 则由阴阳历决定，我们将看到，仅就时间观而言，所达到的目的大致相同）；其根据同样是 5 名、6 名、7 名之间的互动。委婉地说，它意味着庙会——其范围包括从格外周详者到几乎看不到迹象的简单者——在巴厘是经常举行的，尽管这里也有某些属于这类节庆的日子，也有其他一些根本上出于超自然原因而不属于任何节庆的日子。[35]

从而，不仅人人频繁庆祝的节日，而且仅涉及通常根据出身而定的寺庙成员的、更加频繁的庙会，无规则地打断巴厘人的生活。因为大多数巴厘人属于 6 个或更多的寺庙，这就导致了不说是狂热的、却是相当繁忙的礼仪生活，虽然这同样也是在极度活跃和一片寂静之间无节律变换的生活。

除这些更具宗教意义的节日和庙会事项以外，置换历也渗入和包容了日常生活中更世俗的节庆。[36]建房、开业、乔迁、外出、收割、磨砺斗鸡的钜铁、演木偶戏或（在过去）开战、或媾和，都有吉日和忌日之分。一个人的出生之日，同样也不是我们所说的生日（当你问一个巴厘人的生日时，他的回答类似于“星期三，九号”，这对于确定他的年龄没有多大帮助），而是被认为控制、或更确切地说是标示他命运的 odalan。[37]这一天出生的人容易自杀，那一天出生的人容易偷窃；这一天出生的人容易致富，那一天出生的人容易穷困；这一天出生的人容易健康、长寿、幸

福，那一天出生的人容易生病、短命、或不幸福。性格也以同样方式评估，才智也不例外。对于疾病的诊治也和历法的决定因素复杂地整合在一起，会同时涉及病人和诊治者的 odalan、他生病的日期以及与症状和医药有超自然联系的那些日期。在订婚之前，双方的 odalan 将加以比较，看他们的结合是否吉祥，如果是否定的，那就——至少双方要是慎重的话，就像几乎总会发生的那样——取消婚姻。有埋葬的时间、火葬的时间、结婚的时间和离婚的时间、去山顶——从希伯来习俗转入巴厘习俗——的时间和赶集的时间、社会隐退的时间和社会参与的时间。村理事会、灌溉团体和志愿组织的会议，都要取决于置换历（或更少见地，阴阳历）；在家静坐、试图避乱的时限，也不例外。

虽然阴阳历建立在不同的基础上，实际也体现了与置换历相同的即时的时间观。对某些目的来说，其主要特点和优势在于，它多少是固定的，它不随季节浮动。

从新月到新月，这种历法包括 12 个编号的月份。[38]这些月份又划分为两类日期（也编了号）：阴（*tithi*）和阳（*diwasa*）。一个月永远有 30 个阴日，但是，由于阴年和阳年之间的不平衡，一个月有时有 30 个阳日，有时有 29 个阳日。在后一种情况下，有两个阴日被认为与一个阳日相逢——即一个阴日被跳过去。这种情况每 63 天出现一次；尽管这种计算在天文学上相当精确，但实际上起决定作用的基础，不在于天文学观测和理论，巴厘人没有必要的有关文化知识（更不用说兴趣了）；它是通过使用置换历来决定的。从根本上说，其计算当然是用天文学方法完成的；不过，这种计算是由印度人作成的，巴厘人在最遥远的过去从他们那里引进了历法。对于巴厘人来说，双阴日——同时有两天逢一天——不过是由置换历的循环和超循环运作产生的另一个特种日期——是先验的而非后验的知识。

无论如何，这个矫正仍然比实际阳年有 9－11 天的偏差；作为补偿，就在每 30 个月中间插入一个闰月，虽然这种做法原来也同样是印度天文学观测和计算的结果，但这里只是一种习惯。尽管事实上阴阳历法看似天文学，从而似乎建立在某种对于自然时间过程——即天体钟——的认知上，但这是由于关注其根源而非其运用而产生的幻觉。其运用与天体观察——或其他任何对时间流逝的体验——相分离的程度，与它据以如此严格地校准时间的置换历的是一样的。它和置换历相同，是一个系统，是自动的、粒状的、基本上不是度量的而是分类的；它告诉你这是哪一天（或者哪一种天），而不是一个人偶而抬头望见、不体验为历法的决定因素、而体验为历法之反映的月相。“真正的真实”所在是日期的名称——或在本处是（两位）数——其在日期的超验分类系统中的位置，而不是它在天空中作为附带现象的反映。[39]

事实上，阴阳历以和置换历相同的方式用于同样的事物。它是（大致）固定的这个事实，使它在农业脉络中愈加方便，所以，播种、除草、收割等诸如此类的事情，通常都要根据它来调节；一些与农业或者丰产有象征联系的寺庙也根据它来举行迎神活动。这意味着，这种迎神活动大约每 355 天（在闰年大约是 385 天）而不是 210 天，才出现一次。但除此以外，其模式没有变化。

此外，还有一个根据阴阳历庆祝的主要节日，*Njepi*（“使安静”）。虽然西方学者常称其为“巴厘新年”，但它不在第一个月的月初，而是在第十个月的月初；它与重生（renewal）或再献身（rededication）无关，而与对恶魔的高度恐惧和使自己的感情安静下来有关。过 Njepi 的那一天是死一般沉寂的一天：没有人上街，没有人工作，没有人点灯生火，即便在庭院里过节也是一片

寂静。“算命”不大用阴阳历，当然新月和满月被认为有某些特殊性：前者凶兆，后者吉祥。总的说来，阴阳历更多地是置换历的补充，而不是对它的代用。由于它的作用，在至少最低限度承认自然状况周期变化事实的脉络下，运用分类的、盈虚的、“去时间化”的(detemporalized)时间观成为可能。

仪式、怯场和无高潮

所以，人的无名化和时间的非流动化不过是同一个文化过程的两个方面：在巴厘人的日常生活中，象征性地降低有关同胞作为同伴、前人或后人之观念的重要性，使之让位于把他们作为同代人的观念。各种人的定位符号秩序把我们称为人格的天赋和性格倾向的变化模式的生物、心理和历史基础，深藏在现成的身分、图像自我(iconic selves)之后，同样，那些基础和那个模式不可避免地通过把时间流雾化为彼此分隔、无向度、静止的分子来暗示的，日子离去、年岁消逝的感觉，也被历书或毋宁说历书的使用所麻木。一个纯粹的当代人需要一个生活在其中的绝对现在(absolute present)；一个绝对现在只能由一个当代化的人居住。然而，同样这个过程还存在第三个方面，它把这个过程从一对互补的先入为主观念转型为互相强化的文化力的三角形：社会交际的仪式化(the ceremonialization of social intercourse)。

为了保持与之日常交往者的(相对)无名化，为了减少面对面关系暗示的亲密感——一句话，为了把同伴变成同代——需要把与他们的关系高度公式化，需要与他们保持社会学意义上的中间距离，近到足可以识别他们，但又不近到让他们抓到：半个生人，半个朋友。从而，巴厘人日常生活如此高度的仪式性，其人际关系被发达的习惯和规矩体系控制的程度(和强度)，与彻底掩盖人类状态较多生物性的方面——个体性、自发性、可灭

绝性、感情性、脆弱性——的企图，有逻辑关联。这个企图与它的同类一样，只在部分上成功，巴厘社会互动仪式化的完善程度，并不比人的无名化或时间的非流动化更高。但是，对它成功的期待程度、其作为如痴理想的程度，却说明了仪式化保持的程度，说明了实际上在巴厘礼仪不仅仅是个实用、方便问题或附带装潢问题，而是深刻的精神问题。具有单纯、简朴外观的适当礼节在此有一种规范价值，我们这些即便不把它视为虚伪也视为做作或滑稽的人，难以再对它欣赏——既然简·奥斯汀（Jane Austen）距离我们和巴厘一样遥远。

置身于对此格调特别的社会生活的勤奋外装修中，使这样的欣赏更加困难；我想我们并不期待那里会有这样的微妙风格。由于它风格独特、微妙（虽然不全是普遍的），很难向那些尚未亲身体验的人沟通。如果不把嬉戏性（playfulness）理解为轻松愉快而是近乎严肃，不把戏剧性理解为自发而是近乎强迫，那么"嬉戏式戏剧性"（playful theatricality）也许接近它。巴厘社会关系既是一场严肃的游戏，也是一出事先策划的戏剧。

这一点可以最明显地从他们的礼仪和（与此相同的）艺术生活看到，而这种生活实际上不过是他们社会生活的写照和模制。日常互动是如此礼仪化，宗教活动是如此平民化，以至于难以说出从哪儿开头、到哪儿结尾；它们都不过表达了作为恰当地说巴厘最著名的文化特征：她的艺术天才。周密安排的寺庙庆典、壮观的戏剧、躯体平衡的芭蕾和高跷皮影戏、绕弯的言语和歉意的姿势——所有这些都属同类。礼节是一种舞蹈，一种礼仪，而崇拜是一种礼节形式。艺术、宗教和礼貌都会烘托事物外部的、人工的和精心制作的面貌。他们庆祝这些形式；正是对于这些形式的操纵——他们所说的"嬉戏"——带来附着在巴厘人生活上的一层朦胧的仪式色彩。

于是，把仪式、技艺和礼貌融为一体的巴厘人际关系的礼仪化特性，是我们认识到其特种社会性的最基本、最具特色的性质：它的极端唯美主义。社会行为，所有的社会行为，首先用来取悦——取悦神明、取悦观众、取悦他人、取悦自己；但取悦如美之取悦，而非德之取悦。如同寺庙奉献或者木琴音乐会，礼貌行为是艺术品，它们以此说明的不是操行端正（或者我们所谓的操行端正），而是感觉力。

于是，基于所有这些——日常生活是引人注目地仪式化；这种仪式化采取了一种认真地、甚至孜孜不倦地"玩"公众形式的方式；宗教、艺术和礼节不过是以不同导向显现的、在事物人工精制外观上体现的总体魅力；从而这里说的道德在本质上是审美的——我们就有可能对巴厘生活中感情色调最显著（最受觉察）特征中的两个特征，有一个更精确的理解：在人际关系中被（错误地）称为"羞耻"的感情的重要性；不使集体活动——宗教、艺术、政治、经济的活动——走向可限定的完美、即所说（尖锐地）的其"缺乏高潮"的重要性。[40]这些主题之一，即第一个，直接回溯到人观，另一个也并非间接地追溯到时间观，这样就确定了我们把巴厘人行为方式和它运作其中的观念环境相联系的隐喻三角形的顶点。

"羞耻"观及其道德和感情同类"内疚"在文献中已经得到很多讨论，有时全部文化被称作"羞耻"文化，因为据信在它们那里，以牺牲对于据信在"内疚文化"中占优势的"罪恶"、"内在价值"等等的关注为代价，而使对于"荣誉"、"声誉"之类的强烈关注占有突出地位。[41]且不提这种全面类别化的好处以及有关比较心理动力的复杂问题，业已证明，在这样的研究中要想从"羞耻"一词中剥去毕竟属于英语最普通的意义——"负罪感"——从而把它从内疚本身完完全全隔开——"犯了不可饶恕之罪的

事实或者感觉"——是困难的。通常,区别建立在如下事实上:"羞耻"倾向于用到(尽管实际上远非唯一用法)错事被公开揭露的场合,而"内疚"用于(尽管同样远非唯一用法)没有被揭露的场合。羞耻是在错误被发现后的耻辱(disgrace)和蒙羞(humiliation)感;内疚是被发现或尚未被发现时,心里难受的感觉。所以,尽管羞耻和内疚在我们的伦理学和心理学词汇中并不完全是一回事,但它们属于同一个词族;这个是另一个的表层,另一个是这个的隐形。

不过,巴厘人的"羞耻"或者被这样翻译的词(*lek*),与错误毫无关系,不管是被揭发的还是没有被揭发的、是承认的还是隐瞒的、仅仅是想象的还是实际犯下的错误。这并不是说巴厘人没有内疚感或羞耻感,没有良知或自豪,就像不是说他们没有意识到时间流逝或者人是独特的个体。我们的意思是说,内疚或羞耻都不作为他们人际行为感情调节因素而具有最重要的意义,而远非这种最重要的调节因素、在文化上被最大限度地强调的 *lek*,就不应该翻译成"羞耻",而应该忠实于我们的戏剧形象,翻译成"怯场"。它不是一个人对所犯错误的意识,也不是在私下犯错误后的羞辱感,它们在巴厘都只有相当轻微的感觉并很快被抹去,这是巴厘人在面对面打交道的时候对感情的控制。相反,它是在社会互动的预期(或事实)中弥散的、通常是温和的——尽管在某些场景下其实是令人气馁的——神经质,是长期的、大多怕自己不能按要求优雅成事的小焦虑。[42]

无论其深层原因是什么,怯场包含一种担心,由于缺乏技艺或自我控制,或许纯属偶然,审美幻觉将不能保持,演员露出自己的马脚,这个角色也就在这个演员身上消失了。审美距离崩溃了,观众(以及演员)失去了哈姆雷特形象,让所有有关的人感到不安的是,他们看到一个笨手笨脚的约翰·史密斯令人痛苦地

扮演一个不适合他的丹麦王子角色。巴厘的情况也是这样，即便他们的戏剧更卑下一些。人们担心——多数一般，少数严重——的是，作为礼仪的演出被弄得一团糟，礼仪保持的社会距离因此崩溃，个人人格也被突破从而消解了他的公共身分。就像有时发生的那样，如果出现了这样的情况，我们的三角形就破裂了：仪式消逝了，直面这样的转折，人们感到强烈的痛苦，人变成了陷入互相尴尬的、不情愿的同伴，好像他们并非故意地闯入对方的私生活。*lek* 既是对随时存在这种人际灾难发生的可能性的意识，也类似于怯场，是避免这种灾难的有力动机。正是对有失检点的担心——繁文缛节反而大大增加了这种可能性——使社会交往保持自己有意变窄的轨道。正是 lek，而不是其他，使巴厘人观免受面对面交往的个人化力量的冲击。

"缺乏高潮"作为巴厘社会行为的另一个特性，是如此奇特、如此显异，只有广泛描写具体事件方有可能再现它。它接近于这样一个事实：社会活动不发展、也不允许发展到终极。争吵出现又消失，有时甚至还持续，但从不达到顶点。争端不会激烈到作裁决的地步，它们被淡化、弱化，希望情况的发展会使它们得到解决，或更理想些，它们干脆化解掉。构成日常生活的是独立的、个体的邂逅，其中发生某事或不发生——实现了一个意图或者没有实现，完成了一项任务或没有完成。没有发生事情的时候——意图受挫，任务未竟——可以另找时间从头试；或干脆放弃。艺术表演开始，继续（经常延续很长时间，一个人不会专心始终，而是断断续续地走神，聊一会儿天，打一阵瞌睡，全神贯注片刻），停止；它们像游行一样不集中，像庆典一样无方向。仪式经常像庙会那样，主要包括准备和完成。向降临神坛的诸神行礼是仪式的核心，届时大家故意不出声，以达到这样一种效果：有时它几乎像一个事后的想法，是无名者随便而不情愿的相遇，

他们的躯体彼此挨近，但社会距离却很远。它全是和受尽仪式缓冲和礼仪隔绝的那种与诸神本身实际相遇有关的欢迎和欢送、预先体验和事后回味。即使在像朗达—巴龙这样更富有戏剧高潮的仪式上，可怕的女巫和愚蠢的龙之间的战斗，在一个毫无结果的状态和神秘、超自然的道德僵局中结束，所有一切依然故我，丝毫不变；观察者——至少外来观察者——感觉决定性的事情就要发生，但并没有完全发生。[43]

简言之，发生事件像过节。它们出现、消失、再出现——各自分立、自我独立，是事物固定秩序的特殊表现。社会活动是分开的表演；它们不走向某个归宿，不以某个结局收场。如时间是点状的(punctual)，生活亦然。不是无秩序，而是以质为序，就像日期本身，分成有限数量的、已确定的种类。巴厘社会生活缺乏高潮，因为它出现于一个静止的现在(present)、一个无动力的当下(now)。或同样成立的是，巴厘时间缺乏流动，因为巴厘社会生活缺乏高潮。二者互喻对方，它们共同暗示巴厘人的当代化(the Balinese contemporization of persons)，或者被后者所暗示。对同胞的认识，对历史的体验以及集体生活的特征——有时被称为精神特质——被一种可限定的逻辑勾连在一起。不过，这个逻辑不是三段论的，而是社会的。

文化整合、文化冲突、文化变迁

由于“逻辑”本身指推理的形式原则以及事实和事件之间的合理联系，所以它是一个不可靠的词；尤其在文化分析中，更是如此。当一个人处理意义形式的时候，把它们之间的关系视为内在的、包含互相拥有的某种固有亲和性(或非亲和性)的诱惑力，势不可挡。所以，我们听到文化整合被说成是意义的和谐，

文化变迁被说成是意义的不稳定，文化冲突被说成是意义的不协调，暗示和谐、不稳定和不协调是意义本身的属性，例如像甜是糖的属性或易碎是玻璃的属性。

但是，当我们按照对待甜和易碎那样对待这些属性的时候，却不能以预期的方式、"符合逻辑地"行事。当我们寻找构成和谐、不稳定或不协调的成分时，我们却不能在我们以为是属性的所在之中找到它们。一个人不能通过某种文化定量分析运用符号形式来发现它们的和谐成分、它们的平衡比例或它们的不协调指数；一个人只能观察和了解，看所涉及的形式是否实际上共存、变化或以某种方式互相干扰，就像对糖进行测试看它是否甜或摔一个玻璃杯看它是否易碎，而不像研究糖的化学成分和玻璃的物理结构。其道理当然在于，意义不是拥有它的物体、行为、过程等等所固有的，而是——正如涂尔干、韦伯以及其他许许多多的人强调的那样——强加的；所以，对其属性的解释必须到强加者——生活在社会里的人——那里去找。借用约瑟夫·利文森(Joseph Levenson)的话说，对思想的研究是对思维人的研究；[44]因为他们不是在他们自己的某个特殊的地方思维，而是在同一个他们也做其他任何事情的地方——社会世界——思维，所以文化整合、文化变迁或文化冲突的性质要到那里去探索：到借助符号的指导进行感知、感觉、推理、判断和行动的个人和个人群的经验之中去探索。

但是，我们这样说并不是要向心理主义投降；心理主义和逻辑主义一样是文化分析的另一个大破坏者；因为人类经验——对于事件的真实经历——不仅仅是感知力，而是从最直接感知到最间接判断的重要感知力——被解释的感知力、被理解的感知力。对于人类来说——也许新生儿除外，无论如何，他们除身体结构以外还只是可能的人类——所有经验都是解释的经验，

所以用来解释它的符号形式就决定了——与各种各样其他因素,从视网膜的网状结构到心理成熟的内生阶段——它的内在构成。放弃在某个毕达哥拉领域找到文化组织的"逻辑"的希望,不等于完全放弃找到它的希望。希望在于把我们的注意力转向赋予符号生命的所在:它们的使用。[45]

把巴厘人的定位符号结构(名字、亲属称谓、从子名、称号,等等)和他们用来描述时间特征的符号结构(置换历,等等)结合在一起,并且把两者和他们用来规范人际行为的符号结构结合在一起的,是这些结构中的每一个对其使用者的认知所产生影响之间的互动,是它们的经验影响互相利用、互相强化的方式。对于使同胞"同代化"的偏好,淡化了生物年龄增长意识;淡化的生物年龄增长意识,消除了时间流意识的主要根源之一;减弱的时间流意识给予人际事件一个片断性质。仪式化的互动支持对他人的标准化感知;对他人的标准化感知支持社会的"稳态"观念;社会的"稳态"观念支持对时间的分类感知。诸如此类:一个人可以从时间观开始,在同一个圈内按左右任意方向环绕。虽然这圈子是连续的,但在严格意义上并非封闭,因为所有这些经验模式都不过是一种占压倒优势的倾向、一种文化强调;被它们制服的对立面在人类生存的普遍状况中也同样颇有根基,也不是没有它们自己的某种文化表达,这些对立面与这些经验模式共存,而且实际上和它们对抗。但是,它们确实占优势;它们确实互相强化;它们确实持续存在。"文化整合"概念——韦伯所说的"*Sinnzusammenhang*"——可被加以合理应用的,正是这样一种情形。

根据这个观点,文化整合不再被视为处于自身逻辑世界、与人的普通生活隔绝的一种独特现象。不过,也许更重要的是,它也不被视为无所不包、渗透一切、无边无际的东西。首先,就像

刚才指出的那样，与主要模式对抗的模式虽然处于劣势，但仅就我们所知，仍然是任何文化的重要主题。一个文化自我否定的因素，以一种普通的、相当非黑格尔主义的方式，或强或弱地包含在自身中。以巴厘人的情况为例，对作为他们或可称为人观的颠倒的——巫术信仰（或按照现象学的说法，巫术体验）的研究，或者对作为他们礼仪的颠倒的——迷离行为的研究，在这个方面将是最具启发的，并将为现在这个分析增加深度和复杂性。对于普遍接受的文化特征表述的一些著名的攻击——展现"爱好和谐"的普埃布洛人中的怀疑和宗派性或者爱竞争的夸扣特尔人（Kwakiutl）"和蔼可亲的一面"——根本上在于指出这种主题的存在和重要性。[46]

但在这种自然对立面之外，在某些首要主题本身之间还存在简单的、未连接的间断。并非每一个事物与每一个其他事物有同样直接的联系；并非每一个事物都直接利用或对抗所有其他事物。在最低限度上说，这种普遍的互相关联，必须通过经验来说明，而不仅仅像经常发生的那样是自明的假设。

文化断裂和即便在高度稳定的国家也会因此发生的社会混乱，就像文化整合一样是现实的。在文化人类学中仍然广泛流行的文化是无缝之网（a seamless web）的观念，和它在30年代早期马林诺夫斯基革命之后所取代的、略有些狂热地认为文化是百衲之物（a thing of shreds and patches）的老观点，同样是一种窃取论点（*petitio principii*）。系统不一定要互相关联到穷尽的地步，才成其为系统。它们可以是紧密地联系，或者是松弛地联系，但它们属于哪一类——它们整合的合理性有多大——是一个经验问题。像在任何易变事物之间一样，要在体验模式之间推断联系，就需要找到它们（并找到找到它们的途径），而不仅仅是假设它们。因为在理论上有相当令人信服的理由使人相信，

一个类似于文化的既复杂且浑然一体的系统，不能发挥功能；文化分析问题既是一个确定独立自主的问题，也是一个确定互相关联的问题；既是一个确定鸿沟的问题，也是一个确定沟通的问题。[47]文化组织的恰当形象，如果我们非要形象不可的话，既不是蜘蛛网，也不是沙堆。它毋宁说是章鱼，它的触角大多各自整合，互相之间以及与章鱼内部输往大脑的神经联络极为不良，但它作为一个易变的实体，即便有些笨拙，也仍然能够设法应付并自我维持，至少能对付一阵子。

如同我总是争辩的那样，本文提出的存在于人、时间和行为的观念之间密切而直接的互相依存关系，是一种普遍现象，即使其特殊的巴厘形式具有某种程度的独特性；因为这种相互依赖关系对于人类经验的组织方式来说，是内在的(inherent)，是人类生活状况的必然结果。不过，这只是大量未知的这种普遍相互依赖关系中的一种，它与其中一些有多少直接的联系，与其他一些只有非常间接的联系，对另外一些则实际上毫无关系。

所以，不能把文化分析归结为对于"文化基本格局"、对于支配一切的"秩序之秩序"——更有限的格局可以看作不过是从中推演出来的东西——的勇敢的"整体性"冲击，而是归结为从意义符号中寻求意义符号丛、意义符号丛之丛——感知、感情和理解的物质载体，以及对人类经验基础规则的表述，而这些规则的形成方式暗示了这样一种表述。如果需要的话，要从可直接观察到的思想模式逐步发展出一种可行的文化理论，先确定它们的族系，然后确定它们更加易变、协调性不那么强、但仍然有序的"章鱼"系统：部分整合、部分不协调、部分独立的混合物。

文化也像章鱼般地移动——并非各部分一致的顺畅的协同增效(synergy)、一个全体的大规模共同行动，而是这一部分、那一部分的不协调的移动，它们最终积累成了定向变化。撇开头

足动物不论，根据我们现阶段的理解，对于任何文化来说，哪里会出现前进的初次冲动、这些冲动如何并在何种程度上遍布这个系统，如果不是完全不可预测的话，那么在很大程度上是不可预测的。但是，如果这样的冲动出现在系统中相互密切关联、有重大社会意义的部分，那么，它们的推动力就极有可能很大，这样一种推测也并非完全没道理。

有可能有效冲击巴厘人的人观、巴厘人的时间经验或巴厘人规矩观的任何发展，都会显得充满了使巴厘大部分文化转型的可能。这种革命化发展并不仅仅会出现在这些方面（任何对巴厘声誉观及其基础的冲击，会显得有同样重大的影响），但是它们肯定是属于最重要的。如果巴厘人没有发展出那么发达的互相之间的无名观（anonymized view），或者发展出更富于动态的时间意识，或发展出不那么正式的社会互动方式，那么，巴厘人的生活就确实要发生巨大变化——并非所有一切、但很大一部分要变；假使这些变化中的任何一种直接或间接地意味着，其他两个和所有它们三个以不同方式和不同脉络，对塑造那个生活产生至关重要的作用。

在理论上，这样的文化变迁既可以来自巴厘社会内部，也可以来自外部；不过，考虑到巴厘现在作为一个发展中民族国家的一部分、其中心在外地——在爪哇和苏门答腊的大城市——这样一个事实，它似乎极有可能来自外部。

在印度尼西亚历史上几乎是第一次出现了政治领导人，他是人性的，太人性了；他的出现不仅在事实上，也在表面上似乎暗示了一种对传统巴厘人观的挑战。在巴厘人心目中，苏加诺不仅是一个独特的、活泼的、及其亲密的人物，而且他还在公开场合变老。尽管事实上他们不和他发生面对面的互动，他在现象学意义上更多地是他们的同伴而非同代；他在达到这样一种

关系方面独一无二的成功——不仅在巴厘，而且非常普遍地在印度尼西亚——是他掌握群众、强烈吸引群众的主要秘密。和所有真正极富性格魅力的人物一样，他的主要力量来自这样一个事实，即他不是去适应传统文化类别，而是通过公开展示他自己的特色来打破它们。对于新印度尼西亚的次要领导人、一直到目前在巴厘本岛也开始出现的小官僚（群众和他们确实有面对面的联系）来说，在不那么严格的意义上也是如此。[48]布尔克哈特在王子们纯粹通过武力或个性带给意大利的文艺复兴中看到的那种个人主义，以及随之而来的现代西方意识，也许正在被印度尼西亚新的民粹主义王子们以非常不同的形式传入巴厘。

同样，这个民族国家陷入持续危机的政治背景和把事态推向高潮而不是避免之的激情，看来会对巴厘人的时间观构成同一种挑战。如果把这样的政治策略——就像它们被越来越多地——放到如此典型地表现在几乎所有各地的新国家民族主义——起初的伟大、外来压迫、长期斗争、牺牲和自我解放、逼近的现代化——之上的历史框架中，那么，有关当下正在发生的事、过去曾发生的事以及将要发生的事之间关系的整个观念就要变化。

最后，城市生活流行的随意性及其占优势的泛印度尼西亚文化——青年和青年文化重要性的增加，从而世代之间社会距离的缩小乃至颠倒；革命同志之情；政治意识形态的民粹平均主义，马克思主义与非马克思主义都不例外——看来都同样威胁到巴厘三角形的第三条边：社会精神特质或行为方式。

我们承认，所有这些都不过是猜测（即便鉴于独立 15 年以来所发生的事件，这个猜测并非毫无根据），而关于巴厘人对人、时间和行为的感知将什么时候、如何、以何种速度以及以何种方式变化，即便在总体上并非完全不可预言，但在细节上大致如

此。但因为它们确实要变化——我看是肯定的，而且实际上早已开始[49]——在此展开的这种分析，把文化概念作为积极的力量，把思想作为与其他公共现象作用相同的公共现象，这种分析应当帮助我们发现它的轮廓、它的动力，而且更重要的是，它的社会寓意。即便它以其他形式出现并得出其他结论，它对其他地方的用处应当不会减小。

注　释：

[1] 最系统、最广泛的讨论见于 T. Parsons and E. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1959); T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951)。在人类学界，一些比较引人注目的论述（它们并不都观点一致）包括：S. F. Nadel, *Theory of Social Structure* (Glencoe, Ill., 1957); E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (Glencoe, Ill., 1951); R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, 1953); C. Lévi-Strauss, "Social Structure," in his *Structural Anthropology* (New York, 1963), pp.277-323; R. Firth, *Elements of Social Organization* (New York, 1951); M. Singer, "Culture," in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3 (New York, 1968), p.527.

[2] G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949). 我已经触及了一些未作交待就放过去的哲学问题，前面第 3 章第 64-70 页的"思想外在论"曾提到它们，现在只需再次强调，这个理论无论在方法论还是在认识论形式上都不涉及对行为主义的尊奉，也不涉及任何对这样一个严酷事实的挑战：思考者是个人，而不是集体。

[3] 有关舒茨在本领域工作的介绍，参见其 *The Problem of Social Reality*, Collected Papers, 1, ed. M. Natanson (The Hague, 1962).

[4] 同上，pp.17-18。括号为后加，段落有变动。

[5] 在一方面存在"祖先崇拜"、另一方面存在"鬼神崇拜"的地方,可以认为后人能够(礼仪性地)与他们的前人互动,或者前人能够(神秘地)与他们的后人互动。但在这样的情况下,虽然认为有互动发生,这些所涉及的"人物"从现象学角度看并不是前人和后人,而是同代或甚至是同伴。应当牢记,在这里和以后的讨论中,差别是从角色的观点、而不是从来自外部的第三者旁观的观点来系统表现的。社会科学有关角色取向的(有时误称为"主观的")论述,参见 T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1937),尤其是论马克斯·韦伯方法论的有关章节。

[6] 正是在这一点上,同伴—同代—前人—后人的公式与它从中衍生的至少某些版本的 *umwelt-mitwelt-vorwelt-vogelwelt* 公式有关键性的不同,因为这里不存在胡塞尔式"超验主体性"的可论证的解救,而是韦伯式社会心理发展的、历史传播的"理解形式"。有关此对比的详细、虽然不确定的讨论,参见 M. Merleau-Ponty, "Phenomenology and the Sciences of Man," in his *The Primacy of Perception* (Evanston, 1964), pp.43-55.

[7] 我将被迫在以下讨论中对巴厘人的实践活动作极端的图式化处理,对他们的描述远比实际更匀质、更和谐。尤其对于积极或消极的陈述("所有巴厘人……","没有巴厘人……"),必须按照隐含的附加限制条件来解读:"仅就我所知……",有时甚至肆意无视被认为是"反常的"例外。对这里概要地涉及的部分原始资料的更为充实的民族志记述,可参见 H. and C. Geertz, "Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 94 (part 2) (1964):94-108; C. Geertz, "Tihingan: A Balinese Village," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 120 (1964): 1-33; and C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure," *American Anthropologist* 61 (1959): 991-1012.

[8] 虽然平民的个人名不过是一些创造,本身没有什么含义,但乡绅的个人名却经常来源于梵语,而且有某种"意义",多半还相当高夸:如"善性武士"或"勇武学者"。不过,这个意义只是虚称而非实指,而且在多数情况下,名字的意义(与它有意义这个简单事实比较而言)实际上无人知晓。在农人无非唤叫而已和绅士的虚夸之间形成的对照,并不是没有文化意义,但其意义主要在于表达和感知社会不平等方面,而不是在个人身分方面。

[9] 当然,这并不是说,这样的人在社会学(更不用说心理学)意义上仅限于儿

童角色，因为他们被同伴们作为成人——虽然不完整——接受。不过，无子女对任何渴望得到地方要权或声誉的人来说，都是一个明显的障碍；就我本人所知，还从来没有一个无子女的人能在村议事会上起大作用，也没有一个这样的人在社会上不被普遍地边缘化的。

[10] 仅从语源学观点出发，它们确实有某种意义的气氛，因为它们得自表示"在先"、"中间"和"随后"的废弃词根；这些细微的意义日常并不真正通用，即便用的话，也是非常边缘地加以理解的。

[11] 从事实出发，巴厘制度（或者从各种可能性来说，任何其他制度）并非纯粹世辈型；但这里的意图仅在于表现这个制度的总体形态，而非其精确结构。有关完整的称谓制，参见 H. and C. Geertz, "Teknonymy in Bali."

[12] 与这里做的区分类似的有亲属称谓的"排列"和"角色标指"特征，参见 D. Schneider and G. Homans, "Kinship Terminology and the American Kinship System," *American Anthropologist* 57(1955):1195-1208.

[13] 同样道理，与死者同辈的老人也不向他祈祷。

[14] 似乎可以认为，称谓超越 kumpi 层继续使用，这将对本观点提出反论。但在事实上，它却支持了它。因为，在一个人有（"真的"或"类分的"）玄孙（*kelab*）大到足可以为他行丧礼的罕见情况下，这孩子也被禁止这样做。但这里并不是因为他与死者"同龄"，而是因为他"年长（一辈）"——即相当于死者的"父亲"。同样，一个老人活到足可以有长大后死亡的玄孙（kelab），他会一个人到孩子坟头上致敬，因为这个孩子比他年长（一辈）。由于巴厘人不用亲属称谓涉指死者或未出生者，问题就变得全然理论化；这时，对于更远的辈分来说，同样模式原则上也成立："如果有的话，我们就这样叫他们、对他们，可是我们从来没做过。"

[15] 人称代词是另一种可能，而且确实可视为一种独立的人的定位符号秩序。但在事实上，人们也尽可能地避免用它们；即便用了也属于某种笨说法。

[16] 这种把后代个人名用作从子名一部分的做法，并不与我在早些时候提到的这种名字不流行的说法矛盾。这个"名字"在这里属于从子名拥有者名称的一部分，而不是——甚至派生意义上的——使其得名之儿童的名字；这个儿童的名字纯粹被看作是参照（reference），而且就我所知，并不具备任何独立的象征符号价值。如果这个孩子死了，即便是死于婴儿时

期，从子名也通常保持不变；借以提供名字的孩子相当不自觉地用从子名称呼和涉指父母，而这个从子名就包括他自己的名字；没有观念认为，一个孩子因为他的名字被包括在他"父母"、"祖父母"或"曾祖父母"的从子名中而比那些没有被包括的兄弟姐妹有任何不同或特权；不存在改变从子名以包括受宠的或更有能力的子女之名的情况，等等。

[17] 它也强调了另外一个主题，它贯穿了在这里讨论的所有人的定位秩序：仅就多数社会角色而言，最大限度地减小存在于表现为几乎可以互换的两性之间的差别。有关这个主题的引人入胜的讨论，参见 J. Belo, *Rangda and Barong* (Lucust Valley, N. Y., 1949).

[18] 在这个意义上，排行名在更精要的分析中可以定义为"零从子名"并被包括在这个符号秩序中；叫做 Wayan、Njoman 等的人，是一个没有任何子女的人，不管怎么说，他迄今为止还没有后代。

[19] G. Bateson, "Bali: The Value System of a Steady State," In M. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown* (New York, 1963), pp. 35-53. 白特生第一个指出——尽管有些间接地——巴厘人思想独特的非持久性质，他的总体观点在很大程度上激发了我的更为集中的分析。另参见其"An Old Temple and a New Myth," *Djawa* (Jogjakarta) 17 (1937): 219 - 307。[它们现在被重印于 J. Belo, ed., *Traditional Balinese Culture* (New York, 1970), pp. 384-402; 111 - 136。]

[20] 我们既不知道在巴厘发现了多少不同称号(尽管肯定大大超过 100)，也不知道每一种称号的拥有人数，因为从不存在有关统计数字。在我详细研究过的巴厘东南部的 4 个小村中，一共有 32 个不同称号，其中最大的有近 250 个拥有者，最小的有 1 个拥有者，代表性的数字大约为 50-60。参见 C. Geertz, "Tihingan: A Balinese Village."

[21] 种姓类别经常(尤其被位尊者)进一步分为三个等级——高(*utama*)、中(*madia*)、低(*nista*)——总类别中的各种称号被适当地进一步划分成子类。对巴厘社会分层制度的完整分析(在类型上既属于波利尼西亚，也属于印度)不能在这里提供。

[22] 存在的与性别标记有关的另一个等级(*Ni* 用于女子，*I* 用于男子)至少应当被提到。在日常生活中，这些称号仅附加在个人名(大多数本身是中性的)之前，或者附加在个人名加排行名之前，但也并不经常如此。结

果，从个人定位的观点看，它们只不过有附带的重要意义，所以，我自己觉得放弃对它们的详细考虑是正确的。

[23] 具有这个取向的文章，参见 C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure."

[24] 与称号起到的作用相关的地名，作为附加说明也许更普遍："Klian Pau"，"Pau"为那人作为 klian(酋长、老者)的那个村子的名；"Anak Agung Kaleran"，"Kaleran"——字面意义是"北"或"北方"——是贵族宫殿的名字(和方位)。

[25] 确实存在讲述神的某些活动的传统文本，其中一些的内容还相当广泛；有关故事的片断也为人所知。但是，不仅这些神话也反映我想对其特征进行描述的类型学人观(typological view of personhood)、时间静止观和仪式化的互动方式，而且对讨论或思考神明所持有的普遍缄默，表明他们讲述的故事有些巴厘人试图理解和适应"现世"的味道。希腊人和巴厘人的差别，与其说在于他们神明的生活方式——双方都有丑闻，不如说在于他们对其生活的态度。对于希腊人来说，宙斯及其同伙的私人行为被理解成对人类司空见惯行为的揭示，所以对他们的议论就有哲学意蕴。对于巴厘人来说，Betara Guru 及其同伙的私生活不过是私生活，议论他们是没有礼貌的，甚至是鲁莽的——考虑到他们在声誉等级中的地位。

[26] 正是全面的秩序被理解为固定不变，而不是个人在其中虽然较其他更多地沿着某种轴线、但却是可变动的位置(它在一些轴线上，例如排行，根本就不能改动)。但问题在于，这种移动不是，至少不是首要地，从我们会视之为时间的角度来被理解的：当"之父"成为"之祖父"时，这种变化较少视为年龄增长，而多视为社会(与此相同地，宇宙)类别的变化，即穿越一种具有不变特征的东西——即空间的定向移动。在某些人的定位符号秩序中，位置不被理解为具有绝对性质，因为类别取决于出身：在巴厘，就像在其他地方一样，一个人的兄弟是另一个人的叔伯。

[27] Schutz, *The Problem of Social Reality*, pp. 16-17. 方括弧为引者所加。

[28] 同上，pp. 221-222。

[29] 作为后面讨论的前言和前面讨论的附录，应当指出，正如巴厘人互相之间确实存在同伴关系，对祖先和后代之间的物质联系也确实有所意识，他们也确实有一些我们所说的"真实"的历法概念——所谓 Caka 体系中

的绝对日期、印度人时代交替的观念，还有甚至对格里高里历的接触。不过，在日常生活中这些(约1958)不受强调，明显处于次要地位；某类人在个别场合根据具体目的把不同模式用于有限的脉络。对于巴厘文化的完全分析(只要有可能)，确实要考虑它们；而且从某些观点看，它们也不是没有理论意义。但是，在这个相当不完全的分析中，此处和其他地方的问题不在于巴厘人就像匈牙利人由以著称的那样是来自与我们完全不同的另一个星球的移民，而仅仅在于他们涉及社会意义重大的某些事务的思想要旨，处在与我们显著不同的方向上，至少眼下如此。

[30] 因为构成210天超循环的30－7名循环(*uku*)也被命名，它们可以，而且通常是，与5天和7天名称一块儿用，以避免从6名循环找名的需要。不过，这只是个标记法问题：尽管30天和42天超循环因此被隐匿，但结果却完全一样。巴厘人用来确定日期并评估其意义的手段——图表、名单、数字计算、记忆数——复杂多样；在岛上的个人、村子和地区之间存在技术和解释上的不同。印刷历书(仍然不十分流行的创新)被设法同时表达uku，10个置换循环(包括那个永不变化的!)每一个中的日子，阴阳历制中的日和月，格里高里历和回历中日、月、年，华历中的日、月、年和年名——标记了被这些不同历制确定的从圣诞节到Galungan的所有重要节日。对于巴厘历书观念及其社会宗教意义的更充分的讨论，参见R. Goris, "Holidays and Holy Days," in J. L. Swellengrebel, ed., *Bali* (The Hague, 1960), pp. 115－129，同时参见引用的参考文献。

[31] 更确切说：它们确定的天告诉你现在是哪一种时间。尽管循环和超循环作为循环是重复出现的，但它们这方面的事实并不受关注，也不认为它重要。30、35、42和210天周期性，从而它们所划定的间隔，不是——或仅仅非常边缘地——被如此看待；间隔也并不暗含在创造它们的基本周期性和循环本身中——由于把前者称为"月"和"年"、把后者称为"周"而有时隐匿了这样一个事实。怎么说也不过分——只有"日期"真正重要，在巴厘人的时间意识中，循环并不多于延续：它是颗粒的。在单个的日子里，通过在日间循环的不同时点(早晨、中午、黄昏，等等)公开敲木鱼，作为某些量的、未经仔细校准的短程(short range)延续尺度；而对于某些需要大致平衡个人工作量的集体劳作，则使用水钟。但即使这些也几乎没有什么意义：巴厘人的计时观念和手段，与他们的历书装置相比，非常

不发达。

[32] Goris, "Holidays and Holy Days," p.121. 当然,并非所有这些节日都是主要节日。其中许多仅在家里庆祝,而且相当有规律。它们之所以称为节日,是因为它们对于所有巴厘人都相同,这和其他种类的庆祝活动有些不同。

[33] 同上。当然还存在由于循环的作用而产生的子节律(subrhythms):从而每一个第35天是一个节日,因为它决定于5名和7名循环的互动;但就日期的纯粹接续而言,尽管随处有某种串(clustering)出现,但不存在这样的子节律。戈里斯把 *Radite-Tungleh-Paing* 看作"某某巴厘[置换]年的第一天"(从而这些日子就作为它们各自循环的第一天);但尽管这种说法可能(也许没有:戈里斯没说)有某种文本根据,我找不到任何根据证明巴厘人在事实上有这样的看法。实际上,如果有哪一天被视为类似我们所说的时间里程碑,那么它就是 Galungan(根据以上计算是第74天)。不过,即便是这个观念也至多有非常弱的发展;类似其他节日,Galungan 只是出现而已。我认为,用西方时间流逝观念表现巴厘历书,即便是部分表现,也难免是对它的现象学误现(misrender)。

[34] Swellengrebel, *Bali*, p.12. 这些寺庙大小不一,重要性也不同,斯韦伦格列贝尔指出,巴厘宗教事务局大约在1953年提供了一个数字(令人怀疑地精确):岛上有"大而重要的"寺庙4661座,应当记住,该岛以2170平方英里之广约相当于特拉华州(Delaware)。

[35] 对于 odalan 的完整描述(大多数 odalan 延续三天,而不是一天),参见 J. Belo, *Balinese Temple Festival* (Locust Valley, N. Y., 1953)。此外,odalans 最常用 *uku* 辅以5名和7名循环、而不是6名循环来计算。参见注[30]。

[36] 也存在关于不同名称——一大群神、魔鬼、自然物(树木、鸟兽)、善恶(爱与恨……)等等——日期的各种超现实观念;它们解释了它"为什么"有这样的性质——但这里不需要对此详述。在这个领域,以及与本文描述的"算命"活动有关的领域,理论和解释较少标准化,日期计算也不限于5名、6名、7名循环,而是扩展到其他的置换,这个事实实际上造成了无限的可能。

[37] 对于个人所用的词多为 *otonan* 而非 odalan,不过,其词根意义是相同的:"显露"、"出现"、"出来"。

[38] 最后2个月的名称——借自梵语——不像其他10个那样是严格意义上的数字;但在巴厘人的观念中它们的"意思"是11和12。

[39] 实际上,作为从印度的另一个借用,年也是编号的,不过——在把熟知它作为优先于一切的学术声誉和文化装饰的祭司圈之外——年的计数在历法的运用中实际上不起作用,阴阳日几乎总是在不用年的情况下使用,除非罕见的例外,无人对此知晓,也无人在乎。古代文本和碑铭提到了年,但是,巴厘人在日常生活过程中从不像我们对日期理解的那样"用日期标记"任何事物,也许除了说某事——火山爆发、战争等等——发生在"我的小时候"、"荷兰人在这儿的时候"或者按照巴厘人的终极时间"在 Madjapahit 时代",等等。

[40] 关于巴厘文化中的"羞耻"主题,参见 M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1956);关于"缺乏高潮",参见 G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942)。

[41] 有关详细评论,参见 G. Piers and M. Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill., 1953)。

[42] 同样,我在这里涉及的是文化现象学,而不是心理动力学。当然,巴厘人的"怯场"和某种无意识的内疚感可能有相当的联系,尽管我认为还没有证据证明或推翻这个说法。我的唯一观点是,鉴于英语"内疚"或"羞耻"的通常词义,用它们来翻译 *lek* 是误译;而我们的词汇"怯场"——再翻开《韦氏国际英语大辞典》:"在面对观众的时候感到神经紧张"——相当好地(即便仍不完善)反映了巴厘人,就像他们几乎不断说的那样,在说 lek 的时候,他们实际上说的是什么。

[43] 有关朗达—巴龙战斗,参见 J. Belo, *Rangda and Barong*;有关战斗气氛的精彩再现,参见 G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character*。另参见前第130-135页。

[44] J. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past* (Garden City, 1964), p. 212。我在这里和其他地方一样,不仅用"思维"指有意识的反思,也指一切类型的智力活动。也许这有些武断,也略有些不严格,但人必须以普通词汇来谈论普通主题,即使这个主题所包容的项远非同质。

[45] "每一个符号*本身*看上去是死的。是*什么*赋予它生命?——在使用中它是*活的*。是它被注入了生命吗?——或者它的*使用*就是它的生命吗?"

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953), p. 128e.

[46] Li An-che, "Zuni: Some Observations and Queries," *American Anthropologist* 39 (1937):62-76; H. Codere, "The Amiable Side of Kwakiutl Life," *American Anthropologist* 58 (1956):334-351。这两个对立的模式或模式系列中的哪一个是或是否全是实际上的首要者,当然是个经验问题,但不是个不能解决的问题——尤其如果对于此有关的"首要"为何又略加思考的话。

[47] "从而它表明,为使适应性增加,*必须没有*……从一些易变因素……到其他的渠道。在心理学著述中如此频繁暗示的、认为只要存在交互联系就一切顺利的观点……是完全错误的。"W. R. Ashby, *Design for a Brain*, 2nd ed. rev. (New York, 1960), p.155.斜体为原文如此。当然,这里指的是直接联系——Ashby 所说的"主要关联"。任何与系统中其他易变因素无任何联系的易变因素,就不属于它。关于这里涉及的一组理论问题的讨论,参见 Ashby, pp.171-183, 205-218。关于文化断裂不仅可以和它们所统辖的社会系统有效功能运作相兼容、甚至支持这样一种功能运作的论点,参见 J. W. Fernandez, "Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult," *American Anthropologist* 67 (1965):902-929.

[48] 也许,具有启发意义的是,在共和国早期的印度尼西亚中央政府中任职的唯一巴厘显贵——他曾一度担任外交部长——是巴厘传统王国之一 Gianjar 的刹帝利至上王子,他拥有非凡的巴厘"名字":Anak Agung Gde Agung。"Anak Agung"是 Gianjar 王室成员拥有的公号,Gde 是排行名(Triwangsa 语相当于 Wayan),Agung 虽然是个人名,但实际上只是公号的重复。因为"gde"和"agung"都有"大"的意思,"anak"意为人,整个名字的意思大致为"大、大、大人物"——而他在苏加诺那里失宠之前也确实如此。最近的巴厘政治领导人开始模仿苏加诺喜欢用更个人化的本名,放弃"封建的"或"老式的"称号、排行名、从子名,等等。

[49] 有关论述写于 1965 年初;关于事实上在那一年晚些时候发生的戏剧性变化,参见第 317-318 页以及 11 章。

(纳日碧力戈　译)

15 深层的游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述

突然袭击

1958年4月上旬，我和妻子在身患疟疾、缺少自信的状态下到达一个巴厘人的村庄，我们试图作为人类学家在那里从事研究。那是一个很小的地方，有大约五百人，地处相对偏远，自成一个世界。我们是闯入者，是专职的入侵者，村民们就像他们一贯对待不属于他们生活的不速之客那样对待我们：仿佛我们并不在那儿。对他们来说，在一定程度上也对我们自身而言，我们是不存在的人，是幽灵，是看不见的人。

我们住进了一个大家庭（是通过省政府事先安排的），它是由属于村落生活四个主要宗系之一的人构成的。但是除了我们的房东和作为他的表兄与姐夫的村落首领以外，所有人都按照只能是属于巴厘人的作法，对我们视而不见。当我们怀着不确定而又渴望与人沟通的心情在四周散步时，人们的目光似乎穿透我们而聚焦在我们身后几码远的某一更实在的石头或树木上。几乎没有人与我们打招呼；但也没有人对我们怒目而视或对我们说任何不友好的话，这已经够令人满意了。如果我们冒险接近某个人（在此氛围下人们竭力避免做的事），他就会离开，不经意但却是肯定地。如果某人正坐着或靠着墙而被我们堵

住，他就什么也不说，要不就在嘴里咕哝着对巴厘人来说没任何意义的词——“是的”(yes)。当然这种冷漠是值得研究的；实际上村民们关注着我们的一举一动，而且他们掌握大量相当准确的关于我们的信息，如我们是谁，来做什么。但他们的所作所为就仿佛我们根本不存在，事实上这些行为是要告知我们，我们不存在或无论如何我们尚不存在。

上述情形只在巴厘岛是普遍的。在我去过的印度尼西亚的其他地方和后来去过的摩洛哥，每当我进入一个新的村庄时，人们会从四面八方倾巢出动来仔细地看我，而且带着极大的探查心理。而在巴厘人的村庄，人们却照样继续着舂捣，闲聊，出售物品，凝视空间，搬筐运篓等事情。就个体层面而言情况也是如此，当你初次遇到一个巴厘人时，他似乎与你全然无关；按照格雷戈里·白特生和玛格丽特·米德著名的话说，他是“远离”(away)你的[1]。然后，一天，一个星期，或一个月(对某些人来说，有魔力的时刻永远不会来临)之后，他决定(为着我永远无法弄明白的原因)，你是确实存在的了，此后他就变成一个热情的、快乐的、敏感的、富于同情的人，尽管仍是一个严谨自制的巴厘人。你莫明其妙地越过了某种道德的或超自然的阴影。尽管你并未真正被接纳为巴厘人(一个人必须在那里出生才是巴厘人)，你至少被视作一个人了，而不再是一片云或一阵风了。和你有关联的全部事物在多数情况下都戏剧性地变得温和，有人情味，即一种有节制的、幽默的、相当有礼貌和令人茫然的亲切。

我的妻子和我仍然处于一阵风的阶段，最令人灰心气馁的阶段，甚至开始怀疑你最终能否成为真正实在的。就在这时，即我们到达大约十天以后，为了给一所新学校筹集资金，一次大规模的斗鸡将在公共广场举行。

目前，除了少数特殊场合外，在共和体制下的巴厘岛，斗鸡

是非法的(如同在荷兰人统治时也是非法的一样,其原因并非完全不相干),这在很大程度上是激进的民族主义所导致的清教主义主张的结果。自身并非清教主义者的精英们担心贫穷的、无知的农民赌光他所有的钱,担心外国人会如何看待此事,还担心那些本应用于国家建设的时间被浪费掉。斗鸡被视作"原始的"、"倒退的"、"不进步的",而且通常是与一个有雄心的民族不相称的。如同对待其他那些令人尴尬的事物,诸如抽鸦片、乞讨、裸胸等一样,他们相当无系统地试图制止这一现象。

当然,就像禁酒时期的喝酒,或今日的吸大麻,斗鸡作为"巴厘人生活方式"的一部分,仍然非常频繁地继续发生。如同对待禁酒和大麻,警察(至少在 1958 年警察几乎没有巴厘人而都是爪哇人)一次又一次被召集进来进行突然袭击,没收公鸡、钜铁,对一些人处以罚款,甚至不时地罚他们中的一些人在热带的阳光下晒一天作为训诫,但从未听说发生过人员的死亡,即使在非常非常偶然的情况下也是如此。

禁止的结果是,斗鸡经常在村子的一个隐蔽角落以半秘密的方式举行,这事实上会导致活动进行得稍慢一点,但巴厘人并不在意它较慢地进行。然而在这一次活动中,或许因为他们是为学校筹集政府不可能提供的资金,或许因为近来已很少有突然袭击,或许如我从事件之后的讨论中所搜集的情况那样,人们觉得已经付出了必要的贿赂,所以他们认为可以有一个机会在中心广场召集一次较大的热闹的聚会而不致引起法律的关注。

但是他们错了。在第三轮比赛进行中间,有几百人,当然包括我本人和我的妻子,围着斗鸡的场地形成真正意义上超个体[2]的人团,就在这时,一辆满载用机枪武装的警察的卡车咆哮而入。在人们发出的"pulisi! pulisi!"的尖叫声中,警察们跳下车冲进赛场中间,并开始来回挥舞他们的枪,就像电影中的匪徒那

样，尽管并不真的开火。那个超个体的人团随着它的成员向四处散去顷刻解体。人们沿着道路跑开，消失在墙壁后面，从平台下面爬过，蜷伏在柳条篱笆后面，或者急忙爬上椰子树。带着锋利得足以割断手指或在脚上戳个洞的钢刀的公鸡则发疯似地四处乱跑，一切都陷于混乱慌恐之中。

根据人类学"入乡随俗"的既定原则，我和妻子只比其他人略迟片刻，就拿定主意：我们所能做的事也是跑。我们向北跑上一条主要的村道，离开了我们住的地方，因为我们当时正在斗鸡场的北边。跑到半路，同行的另一个逃难者突然闪进一个院子，原来那就是他自己家的院子，而我们眼前除了水稻田、开阔的乡野、一座高高的火山以外什么也没有了。我们只能跟在他的后面，一行三人跌跌撞撞地进了院子，他的妻子，显然以前经历过这类事件，迅速地拿出一张桌子，一块桌布，三把椅子，三杯茶，我们没有任何明显的相互交流，就都坐下来，开始喝茶，并努力使自己镇定下来。

几分钟后，一个警察一本正经地进了院子，寻找村首领。（首领不仅在斗鸡现场，他还组织了斗鸡。当卡车开过来时，他跑向河边脱下他的沙笼跳入水中，这样当警察终于发现他正坐在那往头上浇水时，他就可以说，整个事件发生时他正在洗澡，因而他完全不知道那件事。警察并不相信他，对他课以三百卢比的罚款，这正是村子集资的钱。）当他看到我和我妻子——"白人"正在院子里时，他表现出一副典型的先是怔住而后恍然大悟的样子。在他又能开口说话时就盘问我们究竟如何解释我们在那做什么。我们五分钟的主人立刻为我们辩护，对我们是谁作出充满热情的描述，详细而准确，以至这次轮到我表示惊讶了，因为一个多星期以来除了我们的房东和村首领外我们几乎没和一个活人有过交流。他看着那个自命不凡的爪哇人的眼睛说，

我们有充分的理由呆在那里;我们是美国的教授;是得到政府批准的;在那里研究文化,我们要写一本书告诉美国人关于巴厘岛的事。而且我们整个下午都在那里喝茶和谈论有关文化的事情,对斗鸡的事我们一无所知。此外,我们一整天都没有见到村首领,他一定是到镇上去了。那个警察在完全被搅乱的情况下放弃了追问。经过这样一个不长不短的间隔,人们被困扰而后又因得以幸免并且还呆在监狱外面而感到宽慰,我们也是同样。

第二天早上,对我们来说这个村庄变成了一个完全不同的世界。我们不仅不再被视而不见,甚至突然间成了所有注意的中心,成了热情、兴趣、特别是快乐大量倾注的对象。村里的每一个人都知道我们也像其他人一样逃跑。他们一遍又一遍地问我们事情的经过(我不得不一个细节一个细节地讲述那个故事,那一天重复了50遍),有礼貌地、充满感情地、但却总是不断地询问我们:"你们为什么不就站在那告诉那些警察你们是谁?""为什么不直接对他们说你们只是观看而不是赌博?""你们真的害怕那些小枪吗?"像以前一样,对我们一举一动的关注即使在他们逃命时(如八年后他们被迫放弃时所发生的)也没有停止,这些世界上最矜持的人,兴奋地、同样是一遍又一遍地模仿我们逃跑时不优雅的样子和他们所认为的我们惊慌失措的面部表情。然而最重要的在于,每一个人感到非常高兴甚至吃惊的是我们并没有简单地"掏出证件"(他们对此也很了解)表明我们与众不同的访问者身分,而是证明了我们与现在已成为同村人的村民们的团结一致(我们实际上证明的只是我们的胆怯,但其中也产生了伙伴的关系)。甚至那个婆罗门僧侣——一个老迈、严肃、接近天堂的象征,因为与另一个世界的联系,他从不哪怕稍微卷入斗鸡这类事情,而且即便是巴厘人也很难接近他——他把我们召进他的院子询问发生的事情,并且为那些非常特别的

情节愉快地轻声笑着。

在巴厘岛，被取笑就意味着被接受。那是我们与该社区的关系的一个转折点，我们确实已经“身在其中了”(“in”)。整个村子都对我们开放了，也许它从未如此对其他人开放过(也许我并没有真正接触到那个僧侣，但我们偶然的主人成为我最好的资料提供人)，而且开放得如此之快。在一次对陋习的突然袭击中被抓住或几乎被抓住，也许并不是一个能够推广的窍门，用以达到在人类学田野作业中被神秘化了的必要的亲密关系，但对我来说它确实起了很好的作用。它带来一个突然的而且不常有的被一个社会的完全接纳，而这个社会对外来者而言是非常难以深入的。它给予我一种直接地理解“农民心智”(peasant mentality)的内在视角，这是那些没有幸运地和他的研究对象一起从全副武装的当局手中逃跑的人类学家们通常无法得到的。此外由于其他事可能以其他方式发生，而最重要的或许在于，它使我很快地注意到一种情感爆发、地位之争和社会具有核心意义的哲理性戏剧的综合体，其内在本质正是我渴望理解的。而当我离开的时候，我已经花了与观察斗鸡同样多的时间在观察巫术、水利、种族制度和婚姻等事物上。

雄鸡与男人

巴厘岛，正因其是巴厘岛，因而是一个很好的研究地点。它的神话、艺术、仪式、社会组织、育儿方式、法律形式、甚至阴魂附体的现象都可以被微观地考察，用以追溯其难以把握的性质，即简·贝洛(Jane Belo)所称的“巴厘人的气质”(The Balinese Temper)[3]。但是，斗鸡，除了被偶然提及外，却很少受到关注，而它作为一种消耗力量的流行的使人着迷的游戏，至少与那些更著

名的现象同样重要，它可以展示出一个巴厘人实际上是什么样的。[4]如同在棒球场、高尔夫球场、跑道上或围绕一个牌桌所表现出的美国外观一样，巴厘岛的外观就在斗鸡场中。因为表面上在那里搏斗的只是公鸡，而实际上却是男人。

对任何或长或短在巴厘岛住过的人来说，巴厘男人与他们的雄鸡的深刻的心理认同是明白无误的。在此一语双关是有意为之的。它在巴厘语中的作用与在英语中的完全相同，甚至创造出同样的令人厌倦的笑话，牵强附会的双关语，和缺少创造性的淫诲语言。白特生和米德甚至提出，与巴厘人把身体视为各自有生命部分的组合的概念相符合，雄鸡被作为独立的可自行操作的男性器官，即有其自身生命的可走动的生殖器官。[5]当我还未能获得某种无意识的材料去确定或否定这一饶有趣味的观点时，公鸡作为极好的男性象征这一事实就差不多成为不容置疑的了，而且对于巴厘来说，这就像水往低处流这一事实一样显而易见。

日常道德说教的语言有很多用雄鸡的意象指涉男性。*Sabung*，这一用以形容雄鸡的词（早在公元992年的铭文中就已出现的词）被隐喻地用于表示“英雄”、“勇士”、“冠军”、“有才干的人”、“政治候选人”、“单身汉”、“花花公子”、“专门勾引女性的人”，或者“硬汉”。一个行为放肆与其身分不符的自负的人被比作没有尾巴的公鸡，他神气活现地仿佛有一个很大的引人注目的尾巴。一个做了最后的无理性的挣扎想使自己摆脱无法摆脱的困境的绝望者，被比作一只垂死的公鸡，他在折磨他的人把他拖向共同毁灭时做了最后的冲刺。一个许诺得多付出却很少而又很勉强的吝啬的人，被比喻为一只被抓住尾巴的公鸡，它扑向另一只鸡却不真的与之交战。一个已达到结婚年龄却仍对异性感到羞怯的年轻人或某个在新的职业中急于给人好印象的人，

被叫作“第一次进场的斗鸡”。[6]法庭审判、战争、政治争夺、继承权的纠纷，以及街上的争吵都被比喻成斗鸡。[7]甚至就是这个岛本身也因其形状而被视为一只骄傲的小公鸡，十分自信地、伸着脖子、绷紧后背、翘起尾巴，永远向那个大而不中用、不成样子的爪哇岛发起挑战。[8]

然而，男人与他们的公鸡的亲密还不仅仅是隐喻的。巴厘岛的男人，或者说大多数巴厘男人在他们的宠物身上花大量的时间，修饰它们，喂养它们，谈论它们，让它们相互试斗，或者就是以一种着迷般的赞美和梦幻似的自我专注的眼光凝视它们。只要你看到一群巴厘男人无所事事地蹲在社区某一机构的房檐下或道路边，摩肩接踵，他们中的一半人或者更多手里都会有一只公鸡，他们把它放在两腿中间，使其轻柔地上下弹跳以增加其腿部力量，让它好像发情似的竖起羽毛，把它推向邻人的鸡以激起它的斗志，然后又拉回到主人两腿之间使其安静下来。为了获得对另外一只鸡的感觉，一个人也会不时地把别人的公鸡如此摆弄一阵，但通常是绕行过去蹲在它后面，而不是径直走到它面前好像它仅仅就是一个动物。

在高高的围墙把人们的生活围在里面的庭院中，斗鸡被养在柳条笼子里，它们经常被来回挪动以保持最适当的阳光与阴凉的平衡。它们被饲以特殊的饮食，虽然根据每个人的理论略有些不同，但都是以玉米为主，这些玉米经过筛选去除杂质，比给人吃的做得还要仔细，然后一粒一粒地喂给那些动物。它们的嘴和肛门里被塞进红辣椒以激发起它们的勇气。给它们洗澡也同样经过仪式性的准备，和给婴儿洗澡一样，用温热的水加入草药、花朵、葱头，对获奖的公鸡会经常这样给它洗澡。它们的鸡冠被精心地修剪，全身的羽毛经过仔细梳理，它们的钜铁经过仔细安装调整，它们的腿也经过按摩，人们眯着眼睛以钻石商人

一般的专注检查它们是否有弱点。一个对公鸡有着强烈爱好的人，即一个热衷者，毫不夸张地说，可以把他生命的大部分时间，甚至绝大部分时间花在它们身上，他们的这种热情尽管还没有强烈到让他们自己完全失去控制，但能够而且确实花了不仅对外人而且对他们自身来说也是极其大量的时间。“我是雄鸡迷”，我的房东，一个按照巴厘人的标准只是很普通的爱好者（*afficionado*），经常在他又一次挪动笼子，又一次给鸡洗澡，又一次饲喂它们时这样念叨着，“我们全都是雄鸡迷”。

然而，这种狂热还有较为不显见的一面，尽管雄鸡是他们的自我（self）的象征性表达或放大，是用伊索寓言方式写出的自恋的男性自我（ego），这是一个事实，但它们同时也是另外一种、甚至是更直接的一种表达，即巴厘人审美地、道德地和超自然地将其视作人性的直接翻版：动物性的表达。

怎么形容巴厘人对任何类似于动物的行为的嫌恶程度也不过分。为此原因人们甚至不允许婴儿爬行。乱伦，尽管很难被容忍，但较之兽奸仍是可怕性少得多的犯罪（对后者的恰当惩罚是淹死，而前者则被强迫像动物一样活着）。[9]表现在雕塑、舞蹈、仪式、神话中的多数恶魔形象都是以某种现实的或想象的动物形式出现的。成年仪式的主要内容就是锉平孩子的牙齿，使它们看上去不像动物的尖牙。此外排泻和进食都被视为令人作呕的、近乎污秽的活动而要快速地和私密地进行，因为这些活动与动物性相联系。由于这些原因甚至跌倒或任何笨拙的举动都被认为是不好的。除了鸡和少数几种家养动物，如牛、鸭等几种不具情感意义的动物外，巴厘人厌恶动物并且十分冷淡地甚至以一种近乎病态的残忍对待他们数量很大的狗。巴厘人与他的雄鸡认同时，不仅把雄鸡与他理想化的自我联系在一起，甚而与其男性器官联系在一起，同时也与他最恐惧、最憎恶、既爱又恨的事物，即使之神

魂颠倒的"黑暗力量"(Te Powers of Darkness)联系在一起。

与雄鸡和斗鸡相联系的这种力量、这种动物性的恶不断威胁着那个小小的、被清理出来的、在其中巴厘人谨慎地建立起他们生活的空间,并且不断地威胁着它的居民,这种联系是十分清楚的。一次斗鸡,或任何斗鸡首先是一次以适当的赞美诗和祭品供奉给恶的力量的血的献祭,为的是安抚它们贪婪食肉的欲望。每当寺庙节日之前都要举行斗鸡(如果它被忽略,就会有人不可避免地陷入昏迷并且以一种发怒的幽灵的声音命令立即纠正那一疏忽)。对于疾病、歉收、火山喷发等自然灾难的集体反应几乎总是举行斗鸡。此外,那个巴厘岛的著名节日"静默日"(*Njepi*)——即在这一天所有的人都须整天安坐不动以防止与暂时跑出地狱的恶魔突然相遇——的前一天,几乎岛上所有村庄都要举行大规模的斗鸡(在此情形下斗鸡是合法的)。

在斗鸡中,人与兽、善与恶、自我(ego)与本我(id)、激昂的男性创造力和放纵的兽性毁灭力融合成一幕憎恶、残酷、暴力和死亡的血的戏剧。不必感到惊奇,作为不变的规则,当胜鸡的主人把通常已被其愤怒的主人撕得支离破碎的败鸡拿回家吃的时候,他是怀着一种混合的情感这样做的:社会性的窘迫、道德的满足、审美的憎恶,和吃人肉的快乐。而输掉了一次重要比赛的人有时会采取破坏他家庭的神龛和咒诅神明一类的宗教性(和社会性)的自杀行为。在寻找天堂和地狱的尘世对应物时,巴厘人把前者比作一个刚刚赢了斗鸡比赛的人的精神状态,而把后者比作一个刚输掉斗鸡比赛的人的心态。

搏　斗

斗鸡(*tetadjen*; *sabungan*)在一个大约 50 平方英尺的赛圈内

举行。通常在午后开始,持续三到四个小时直到日落西山。一次活动由分开的九场或十场比赛(*sehet*)组成。每场比赛都严格按照通常的模式进行:没有主要比赛,各场比赛之间没有关联,比赛程式没有变化,每场赛事的安排都有特定的基础。当一次搏斗完结、情感的废墟被清理干净——赌资被支付,有的人咒诅,有的人拥有了鸡的残躯——之后,就有七八个或者十多个人不经意地带着公鸡溜进赛圈内,试图为它找到符合逻辑的对手。这一过程一般不少于十分钟而且通常会长得多,它是以一种十分柔和的、转弯抹角的、甚至是佯作不知的态度来实施的。那些没有立即卷入的人采取掩饰的,至多是一种间接关注的态度;而那些困恼于其中的人则试图以某种方式装作整个事件并没有真正发生的样子。

一场比赛安排妥当之后,其他有希望入选的人们以同样故意的满不在乎的样子退出赛场,入选的公鸡被安装上钜铁(*tad-ji*),即刃口锋利的钢刀刺,大约有四五英寸长。安装钢刀是一项精细的工作,只有很少数量的人(多数村庄中只有五六个人)懂得如何正确地去做。负责捆扎钢刀的人也提供这种刀,如果他所帮助的鸡赢了,鸡的主人就会把败鸡带着刀的腿给他作为奖赏。钢刀是用一条长绳子把刀的尾部和鸡的腿缠绕在一起而固定的。由于我将要提到的原因,这件事每次做得都有些不同,它是要以极其专注仔细去做的事。关于钢刀的学问十分广泛——如它们只能在日食和没有月色的时候被磨利,而且不能被女人看见,等等。无论在使用中还是用完后它们都被十分小心地拿放,以巴厘人通常对待仪式对象的那种过分烦琐和沉溺于其中的方式进行。

钢刀被装好后,两只公鸡被它们的训练者(他们也许是、也许不是公鸡的主人)面对面地放在赛圈中间。[10]一个上面钻了

小洞的椰子被放在一桶水中，它沉下去大约要用21秒钟，这是被作为一个"*tjeng*"的时段，通过敲击一个破裂的锣标志其开始和结束。在这21秒时间中，不允许训练者(*pengangkeb*)碰他们的公鸡。如果像时有发生的那样，在这段时间中那些动物没有打斗起来，它们就被重新拿起来，抖开羽毛，拉来推去，要不然就是被辱骂一通，而后被放回赛圈中间，比赛再次开始。有时它们完全拒绝打斗，或其中一只总是跑开，在这种情况下它们就被关在同一个柳条笼子里，这通常会使它们投入交战。

无论如何，在多数情况下，两只鸡会立即相互攻击，它们拍打翅膀，用头顶，用腿踢，把动物性的暴怒表现得那样纯粹，那样绝对，就其自身方式而言又是那样优美，几乎可以说是柏拉图的仇恨概念的抽象。在这一片刻时间中一只鸡或另一只会用其刀刺给对方致命的一击，而它的训练者会马上把它拿起来以防止受到对方反击，这是一个事实，如同经常发生的那样，如果钢刀还绑在受伤者身上，那么进攻者仍会受到它的受伤对手的攻击。

鸡的训练者把它们再次拿到手里这段时间，椰子下沉了三次，此后那只给对手致命一击的公鸡必须被放下以显示它仍很结实，这是通过在椰子下沉一次的时间中，让它轻轻地绕场遛一圈而证明的。然后在椰子沉下去两次的时间后，战斗必须重新开始。

在这个两分钟的间歇中，受伤公鸡的训练者一直发疯似地为那只鸡忙着，就像两个回合之间忙于治疗受伤拳击手的教练员一样，以使其坚持到最后，拼死去争取胜利。他向鸡的嘴里吹气，把整个鸡头放在自己嘴里吸气和哈气，为它抖松羽毛，给它的伤处敷各种药物，他会做所能想到的任何事情，以激发起或许藏在鸡体内什么地方的最后一点斗志。在他不得不把鸡放回赛场的时候，他时常弄得到处是鸡血，但是就像一场职业拳击赛一

样，一个好的训练者会把他的重量级选手用在关键时间。它们中的一些能够作最后一搏，至少能坚持到第二轮和最后一轮比赛。

在战斗的高潮中（如果有一次高潮的话；有时受伤的公鸡就在训练者手中断了气或者一放下就死去），发出第一次进攻的鸡通常继续攻击直到干掉已经变得衰弱的对手。但首次攻击离最后的定局尚远，因为如果一只鸡还能走，它就能斗，如果它还能斗，它就能杀死对手，被判失败的是先断气的鸡。如果受伤的那一只能够刺伤对手并且摇晃地站住直到另一只倒下，它就是正式的胜利者，即使它稍迟片刻也跌倒断气。

拥挤在赛圈周围的人群近乎沉默地注视着事件的发展，他们随着那些动物的动作移动身体，用不说话的手势为优胜者喝彩，转换肩膀，转动脑袋，当受了致命刺伤的鸡向赛圈一边倾倒时他们一起后退（据说这些观众因过于聚精会神有时会失去眼睛和手指头），当他们注视另一只鸡时又蜂拥向前。围绕着整个这一戏剧性事件的，是一大堆异常复杂和极为烦琐的规则。

这些规则和十分发达的有关鸡和斗鸡的知识一起，用手写体书写在棕榈叶上（*lontar*；*rontal*），并且作为村庄的整体法律和文化传统的一部分代代相传。在比赛中，裁判（*saja komong*；*djuru kembar*），也就是那个放置椰子的人，负责这些规则的实施，他有着绝对的权威。我从未见过裁判的评断受到任何方面的质疑，即使是沮丧异常的失败者，我也不曾即使是在私下里听说过对裁判不公正的指责，或者就斗鸡事件一般的对裁判的抱怨。只有非常值得信任的、可靠的和掌握规则复杂性的、有见识的居民才能承担这一职责，事实上人们带着他们的公鸡就是为了这些人主持的斗鸡而来的。还应提到的是，偶尔也出现指责裁判作弊的事，尽管极为少见；那是在两只鸡实际上一起死去的情况

下，要由裁判决定哪一只在先（也可以是平局，尽管巴厘人并不喜欢这样的结果）。裁判可比作法官、国王、祭司和警察，他是所有这一切，在他让人放心的指挥下，动物性的战斗激情就可在公民的法律确定性的制约下进行。就我在巴厘岛看过的十多场斗鸡中，从未看到过一次关于规则的争吵。确实，我从来没见过一次公开的争斗，除了那些发生在两只公鸡之间的外。

将此事件作为自然的事实，它是不受抑制的狂怒，而将其作为文化的事实，它则是完美的形式，事件的这种交叉重叠性质限定了斗鸡的社会学本质。一次斗鸡就是（如果为某一既非结构严密到可称为团体也非无结构到只能称为人群的事物寻求一个名目）欧文·戈夫曼（Erving Goffman）所称的一次"有焦点的聚集"（focused gathering）——一群人全神贯注于一个共同的活动流并且按照那个活动流相互关联起来。[11]这一聚会集合起来而后又散去；其参与者游动不定；使他们聚集起来的活动不是连续的——一个重复发生的一个个过程而非不间断的连续性过程。如戈夫曼所言，这些聚会从唤起它们的情境中，即它们所发生的场景中获得它们的形式；但只是一个形式，一个清楚表达的形式。因为情境或场景，例如在陪审团的审议、外科手术、街区会议、静坐示威及斗鸡中，是通过文化成见（the cultural preoccupations）由其自身造就的——如我们将看到的，在此地位争夺的仪式中——文化成见不仅确定焦点，而且集合演员和安排布景，将其实际地付诸实施。

在古典时代（就是说在 1908 年荷兰人入侵以前），并没有致力于改善民众道德的官僚体系存在，斗鸡的举行显然是一个社会事件。带一只公鸡参加一次重要的比赛对一个成年男人来说，是作为公民应尽的义务；经常在集日举行的斗鸡带来的税收是公共岁入的主要来源；对艺术的赞助是被规定的君王的责任；

斗鸡场(或称 *wantilan*)位于村庄的中心,与其他的巴厘人礼仪的古址——议会厅、最初的庙宇、市场、信号塔和榕树相邻。而今日,除了少数特殊的场合,新的正统观念使得公开声称集体生活的兴奋与流血游戏的兴奋之间的关联成为不可能,但是通过不太直接地表达,这一关联本身仍然是密切的和完整的。然而要揭示它则必须转向斗鸡的另一个重要方面,即决定了其他方面并使之得以运作的中枢,这是我此前有意忽视的一个方面,当然,这就是赌博。

成败机会相等的赌金

巴厘人从来不用简单的方式做任何他们能设法用复杂方式去做的事情,根据这一通则,斗鸡的赌博也不例外。

首先,有两种类型的赌博,或称为 *toh*。[12]一种是赛圈中心进行的参与者之间双方对称的赌博(*toh ketengah*),另一种是散布在赛圈周围的观众个人之间的赌博(*toh kesasi*)。第一种是大型的;第二种则是小型的。第一种是集体性的,包括了公鸡主人周围的赌博者的团体;第二种是个体性的,一个人对一个人的。第一种是经过精心筹划的事件,是由团体的成员和裁判聚集在赛圈中间非常安静地、近乎诡秘地共谋安排的,第二种则表现为近乎冲动的喊叫,是由赛圈周边兴奋不已的观众公开地开价和公开地接受的事件。最令人惊奇的是,如我们非常清楚地看到的,*在第一种赌博中,毫无例外地赌注的数额是对等的,而在第二种赌博中,同样毫无例外地赌注数额从不对等*。在赛场中心公平的赌博在赛场边上就是不公平的。

中间的赌博是正式的,在两个公鸡所有者之间进行,受到一整套规则的制约,并有作为监督者和公共证人的裁判。[13]这一

赌博的规模总是比较大,有时相当大,而且它从来不是仅仅以所有者的名义下注,而是所有者与他的四五个有时是七八个同盟者一起进行的,这些同盟者是他的亲属、同村人、邻居和密友。如果他不是特别的富有,他甚至可以不是主要的出资者;尽管他必须是重要一员,以表明他不卷入任何诡计。

根据我所掌握的57场比赛的准确可靠的关于中心赌博的资料,赌金数额为15个到500个林吉特(ringgit),平均数为85个,三种不同规模比赛的分布如下:小规模的斗鸡(35±15林吉特)约占总数的45%,中等规模的(70±20林吉特)约占25%,大规模的(175±75林吉特)约占20%,此外还有少量非常小和非常大的特例。一个体力劳动者——如制砖工、普通农业工人或市场搬运工——的正常日工资大约是3个林吉特,此外考虑到在我所研究的地区斗鸡平均大约每两天半举行一次这一事实,那么在这样一个社会中,赌博显然是重大的事件,尽管下注并不仅是个人的事。

而周边的赌博则完全是另一回事。它不像中心赌博那样严肃和信守约定,而以一种类似股票交易所场外交易的方式进行。有一种固定的众所周知的次数范式构成一个连续系列,从最小倍率的10比9到最大倍率的2比1,即10比9,9比8,8比7,7比6,6比5,5比4,4比3,3比2,2比1。一个想*赌劣势鸡*(暂且不论优势 *kebut* 和劣势 *ngai* 是如何形成的)的人叫出倍率较小的数,表示他*愿意接受*的倍率。这意味着如果他叫 *gasal*,也就是"5",他就是想按5比4的倍率赌劣势鸡(对他来说,是4比5);如果他叫"4",就是要按4比3的倍率下注(同样他下的赌注是"3");如果他叫9,下注倍率就是9比8,以此类推。赌优势鸡的人考虑要争取到尽可能小的让步,他叫鸡的花色如"棕色"、"花点"或其他颜色来表明这一事实。[14]

还赌者(赌劣势鸡的人)和叫赌者(赌优势鸡的人)大声向观众呼喊,让他们每个人都听到,开始作为潜在的对手相互注视,而且经常从远在赛圈对面的地方。还赌者大声吵着要使叫赌者打倍率大的赌,而叫赌者则努力使还赌者接受倍率小的赌。[15]还赌者在此情境中是被动的一方,他把几个手指伸到脸前,并用力晃动,表示他愿意为自己打的赌下多大的注。如果叫赌者即主动一方以同样手势答复,赌注就被确定了;反之,他们则停止相互注视,继续寻找对手。

周边的赌博在中心赌博确定并宣布赌注数额之后进行,赌劣势鸡的人向任何可能接受的人提出他们要求的比例,他们的喊声逐渐增大,同时那些赌优势鸡的人若不同意对方提出的价码,也同样激动地喊叫鸡的花色以表示他们渴望下注但却要求较小的差额比例。

叫价最终会达到双方的同意即在某一个时间所有叫价的人喊出同样的数,叫价几乎总是开始时指向倍率大的一端,如5比4或4比3,而后在双方的让步下或快或慢或多或少地向倍率小的一端移动。喊"5"的人发现自己得到的答复只是"棕色",就开始喊"6",或者很快转向其他的叫价者,要不就因过于慷慨的出价被迫不及待地接受而退出这一过程。如果数额已经改变而对手仍然稀少,叫价过程就从"7"开始重新进行,以此类推,只在极少的最大型的斗鸡中,达到过"9"或"10"的极端程度。偶尔,如果互斗的公鸡明显地实力不配,也可能没有向上的变动,甚或向下调整到4比3、3比2的比例,但2比1的情况极为少见。比例数向下变动伴随着赌注数额下降,而向上变动则伴随着赌注数额的提升。由于就周边赌博来说,赌注比例只是在一定范围内或多或少地向钱数相等的端点接近,通常的模式即绝大多数的赌博是在4比3到8比7这一范围内进行的。[16]

当训鸡者放出公鸡的时刻到来时，至少在大规模中心赌博的比赛中，叫喊声达到近乎疯狂的程度，尚未达到满意的赌博者极力试图在最后一分钟找到能够接受其开价的对手（在中心赌博规模不大时，则出现相反的情形：打赌被一一放弃，叫价声减弱直到沉静，赌注差额拉大而人们逐渐失去兴趣）。大型的赌博，即被巴厘人称为"真正的斗鸡"的那种势均力敌的比赛，带有群众场面的性质，似乎十足的混乱迸发出来，所有摇晃着、呐喊着、推挤着的男人都相当激动，这种情形只会因瞬间突然出现的由紧张带来的沉静而更甚，如同有人使水流嘎然而止，当一声破锣响起时，参赛的公鸡被放进场，搏斗由此开始。

当斗鸡结束时，在 15 秒钟到 5 分钟之内，所有赌资被立即支付，决无对赌博对手拖欠的事情。当然一个人可以在提出或接受赌注数额之前从朋友那借钱，但只要你提出或接受了就必须已经有钱在手，如果你输了，必须在下一场比赛开始之前当即付清。这是一条铁的规则，同样，如我从未听说过裁判的决定受过质疑（尽管这种情况有时可能发生），我也从未听说过赖帐的赌博，或许这是由于在群情激昂的斗鸡场中，如人们所说的，骗子会立即尝到严惩的苦果。

无论如何，对于一种将斗鸡赌博与巴厘文化的广阔世界联系起来的理论来说，赌注相等的中心赌博和赌注不等的周边赌博这种形式上的不对称提出了关键性的分析的问题。它同时也暗示出解答这一问题和证明上述联系的方式。

在此联系中首先要确定的一点是，中心赌博的赌注越高，斗鸡比赛在实际上越势均力敌。简单的理性思考即可说明这一点，如果你在一只公鸡身上下 15 个林吉特的赌注，你会同意对方赌同等的钱，即使你感到你赌的鸡赢的希望较小。但如果你下的赌注是 500，你就不会愿意那样做。因而，一场大赌资的斗

鸡当然会是较好的鸡参赛，人们也极为关注参赛的鸡在身材、一般条件、好斗性等方面在人力所及范围内尽可能的相配。为确保这一点，人们采用各种方式调整鸡脚上的钢刀。如果一只公鸡看上去更强壮一些，双方会同意将其钢刀固定成一个略少优势的角度，即造成某种不利，这就是说捆扎钢刀的人有极其巧妙的技术。人们也更为关注雇请熟练的训鸡者并恰当地搭配他们的能力。

简而言之，在一场大额赌资的斗鸡中，使比赛成为名副其实的对等竞争的压力是巨大的，也是被明确感知的。对中等比赛来说这种压力略小，在小型比赛中就更小，尽管使赛事至少接近大致对等的努力始终存在。因为即使只赌 15 个林吉特（相当于工作 5 天），也没有人愿意在明显劣势的情况下做一次钱数相等的赌博。此外我所做的统计也有助于证实上述这一点。在我调查的 57 场比赛中，优势的鸡获胜共 33 次，劣势鸡获胜 24 次，比例为 1.4:1。但如果以 60 个林吉特中心赌注为界划一条线，那么对赌资在这条线以上的比赛来说，比例就变为 1.1:1（优势鸡 12 次，劣势鸡 11 次），而赌资在该线以下的比赛，比例则为 1.6:1（21 对 13）。或者，就极端情况而言，对非常大型的斗鸡即那些中心赌注超过 100 林吉特的比赛，上述比例为 1:1（7 比 7）；对非常小型的斗鸡即低于 40 个林吉特的比赛来说，比例为 1.9:1（19 比 10）。[17]

由这一命题出发——即中心的赌注越高，斗鸡比赛越接近于实力对等——或多或少可说明以下两点：（1）中心赌注越高，越会促使周边赌博向赌注差额小的一端靠近，反之亦然；（2）中心赌注越高，周边赌博的赌资也越大，反之亦然。

在两种情况下这一逻辑是相同的。赌博在实际上越接近于赌注相等，大差额的赌资就越明显地缺少吸引力，因而差额较小

的赌注越容易被接受。这种情况从简单的观察,从巴厘人自己对事件的分析,以及从我所能够搜集的更系统的调查中都是显而易见的。由于对周边赌博作出准确完整的记录有一定的困难,因而对其很难给以数字形式的证明,但在我所有的案例中,赌注差额的提出者和接受者的契合点,形成一个相当明显的从最小到最大的马鞍形,在实际进行的大多数赌博(估计占三分之二到四分之三)中,大额中心赌注的赌博比小额中心赌注的赌博要向差额小的一端移动三或四个点,而中等赌注的斗鸡则位于中间。具体而言,这一概括当然不精确,但大体模式是相当一致的:中心赌博促使周边赌博趋向于其自身赌注相等模式,这一推促力量与其规模成正比例,因为规模与参斗公鸡实力相当的程度成正比例。至于赌资数量的问题,在大额中心赌注的斗鸡中,整个的赌资数额也较大,这是由于这样的斗鸡被认为是更能引起"兴趣"的,因为它们不仅是很难预测的,而且更关键是在金钱的方面,在公鸡的特性方面和由之而来的,我们将会看到的关于社会声望的方面,它们都是利害攸关的。[18]

赌注对等的中间赌博和赌注不对等的外围赌博的对立是显而易见的。这两种赌博系统尽管具有形式上的不一致,实际上却并不相互矛盾,而是一个独立的更大体系的组成部分,其中中心赌博可以说是"重要性的中心",它将外围赌博拉向赌注差额小的一端,比赛的规模越大,越是如此。由此中心赌博"造就了游戏",或许可以给它一个更好的定义,按照杰里米·边沁(Jeremy Bentham)的概念,它显示了游戏的"深度"。

巴厘人试图通过使中心赌博尽可能地大而创造一种有趣味的、也可以说是"深刻"的竞赛,由此参赛的公鸡要尽可能地实力相接和搭配适当,而且也尽可能地使结果难以预料。他们并非总能如愿。有近半数的赛事是比较小的和不能令人感兴趣

的——以我借用的术语来说就是“浅显的”——事件。但上述事实并不能否定我的解释，正如以下事实所表明的，多数的画家、诗人和剧作家是平庸的，但这并不能否定艺术的努力总是指向深刻的，在相当多的情况下是接近深刻的，艺术技巧的想象的确是必要的；中心赌博是创造“兴趣的”、“深刻的”竞赛的一种方式，一种设计，但对解释游戏之所以有趣、它们令人着迷的根源及其深刻的本质来说，这并不是原因，至少不是主要的原因。这些竞赛为何有趣——确实，对巴厘人来说它们是极其吸引人的——的问题使人们超越对其形式的关注而进入更为广阔的社会学与社会心理学的关注领域，并且用不那么纯粹的经济概念思考有关游戏达到何种“深度”的问题。[19]

玩　火

边沁的“深层的游戏”(deep play)的概念出现在他的《立法理论》(*The Theory of Legislation*)一书中。[20]，从其功利主义立场出发，他意指那些参与赌注过高的赌博游戏的人是完全无理性的。假设一个人拥有1000英镑(或林吉特)，在一场对等的赌博中投入其中的500镑，那么他赌赢时这些钱的边际效用明显地少于他赌输时所失去的钱的边际效用。在真正深层的游戏中，对参与的双方而言都是如此。这也是双方都难以理解的。他们为寻找快乐走到一起来，达成一种关系，这一关系总体而言带给参与者的是全然的痛苦而不是快乐。因而边沁的结论是，这种深层的游戏首先是不道德的，在他看来正确的作法就是从法律上禁止它。

但就我们的关注而言，比这一道德问题更有趣味的在于，尽管边沁的分析很有逻辑力量，人们还是热情地、经常地、甚至不

顾法律的惩罚而投身于这种游戏。边沁和那些想法像他一样的人(主要是当今的律师、经济学家和少数精神病学家)对此的解释是,这些人是非理性的沉溺者、拜物教者,是儿童、白痴、野蛮人,他们所需的只是避免受到他们自己的伤害。但是对巴厘人来说,尽管他们不用很多语言系统地表述,他们的解释却根据这样的事实,即在这种游戏中,钱与其说是一种实际的或期望的效用尺度,不如说是一种被理解的或被赋予的道德意义的象征。

事实上,在浅层的游戏中,只有较少数量的钱卷入其中,现金的增值和减值就效用和负效用而言近乎相同,在一般而非广义的意义上,快乐与痛苦、幸运与不幸也相去不远。而在深度游戏中,投入钱的数量很大,而更为重要的还不是物质性的获取,而是名望、荣誉、尊严、敬重——总之,在巴厘岛一个意味深长的词,也就是"地位"。[21]它在象征意义上是至关重要的,因为(少数赌博成瘾者除外)实际上没有一个人的地位会因斗鸡的结果而改变;它仅仅并且只是暂时地被肯定或被冒犯。但是对巴厘人来说没有什么比间接地当众羞辱别人更让人高兴了,也没有什么比间接地受到这种羞辱更让人痛苦——尤其是在未被表面现象迷惑的彼此认识的人们互相注视时——这样一出可供评价的戏剧确实是深刻的。

此处我必须强调,这并不是说金钱是无关紧要的,或者巴厘人失去500个林吉特就像丢了15个林吉特那样不在意。如此结论是荒谬的。因为在这个相当功利性的社会中,金钱*是个重要的东西*,而且在金钱方面所冒的风险越大,关联到的其他事物就越多,诸如他的自尊、自信、冷静和男子气概,他的冒险是暂时的但却也是非常公开的。在深层的斗鸡中,如我们将看到的,一个雄鸡所有者与他的合作者,以及圈外的支持者们(虽然较少但却在相当程度上)通过金钱来赌他们的地位。

在很大程度上由于失败时输掉的钱的边际效用在赌博的较高档次上是很大的，因而投身于这种赌博也就是以其公鸡为媒介间接地、隐喻性地投入了一个人公开的自我。尽管对一个边沁主义者来说，这似乎只是增加了这一事件的非理性程度，但对巴厘人而言增加的却是它所具有的全部意义。而且由于（遵循韦伯而不是边沁的理论）给生命以意义是人类存在的主要目的和首要条件，因而对意义的获得比补偿经济代价更为重要。[22]实际上，在那些赌注相等的较大型比赛中，经常参与其中的人们在物质财富上似乎并没有什么真正的重要改变，因为在一个较长时间段内赛事的输赢比例是很接近的。而另一方面，在那些小型的、浅层的斗鸡中，即少数更纯粹的、上了瘾的赌徒参与——以金钱为主要目的——的赛事中，人们能够发现社会地位的"实际"变化的确发生了，而且大多是降低的。这类赌徒被真正的热衷者视为公平游戏的戏弄对象，后者才真正理解这一游戏，他们从中获取的物质利益是很少的，但那些赌徒，由于他们的贪婪，一点小钱就足以引诱他们投入那些参斗公鸡明显不相配的非理性的赌博。他们中的多数的确在一个相当短的时间内就使自己输光，但似乎总是有一两个人在任何特定的时间为了赌博而抵押土地和变卖衣物。[23]

这种"地位赌博"与深层的斗鸡和对应的"金钱赌博"与浅层的斗鸡的分别相关联，实际上是相当普遍的。就此而言，赌博者自身构成了社会道德的等级。如前面提及的，在大多数斗鸡中，赛场周边以外有着大量的、由特许经营者操纵的愚昧的、完全碰运气的赌博游戏（轮盘赌、掷骰子、抛硬币、猜子）。只有妇女、儿童、青少年和各类不参加（或尚未参加）斗鸡的人——极度贫困的、受到社会性歧视的或人格怪癖的人——才玩这类游戏，当然玩的赌注很小。斗鸡的男人们耻于接近这些人。比这些人地位

稍高一点的是那些自己虽然没有鸡参与斗但却加入了赛圈周边小型赌博的人们。接下来是那些参加小型斗鸡、间或也参加中型比赛,但身分却不足以参加大型斗鸡的人们,尽管他们时常也可在大型比赛中参加周边赌博。最后,就是那些真正重要的社区成员,即当地生活围绕他们展开的有实力的公民,他们参与大型的斗鸡而且也从旁下注。这些有焦点的聚会的关键性要素在于,通常支配着和规定了这项活动的男人们正是支配和规定着当地社会生活的人们。当一个巴厘男人以那种近乎崇敬的方式谈及"真正的斗鸡者",即 *bebatoh*(赌博者)或 *djuru kurung*(鸡笼所有者)时,所说的就是这一类人,而不是那些把猜子游戏的心智带进非常不同的、不相宜的斗鸡场景中的人们,也不是那些被驱使的赌徒(*petét* 一词的次要意义是贼或放荡者)和心怀欲念的奉承者。对这样一个人来说,一次比赛中真正发生的事更类似于一决斗(*affaire d' ho-nneur*)(尽管按照巴厘人的实际想象才能,溅出的血只是人性的比喻),而不是愚蠢的、一部赌博机器的机械运作。

使得巴厘人的斗鸡变得深刻的并不是钱本身,而是金钱所导致的结果,投入的钱越多越是如此:即巴厘社会的地位等级移入到斗鸡这种形式中。从心理学角度而言是一种理想的/超凡的,更确切地说是自恋的男性自我的伊索寓言式的表现,从社会学角度而言同样是伊索寓言式的表现,所表现的是日常生活场景中由被控制的、缄默的、仪式性的但却是所有人深切感知的那些自我的互动所构成的复杂的张力场域。公鸡可以是它们主人的人格的代理者,是其心理形态的动物性反映,而斗鸡则是——或更确切地说是有意使它是——社会基体(social matrix)的模拟,即相互交叉、重迭、高度共同化的群体——村落、亲属群体、水利团体、寺庙机构、"种姓"——等复杂系统的模拟,而那些热

衷者就生活于其中。[24]正如有必要加以确认、维护、赞颂和使其正当化，或仅仅为从中取乐（由于巴厘人的社会分层被赋予很强的归属性特征，因而声望是不能追求的）的声望，可能是该社会中的核心驱动力，它们也是斗鸡的核心驱动力，此处暂且不谈走动的生殖器官、血的献祭的钱的交换。这一表面意义的娱乐和看似一项运动的斗鸡，若用欧文·戈夫曼的另一句话来说，就是一次"地位的血的洗礼"。[25]

使这一点变得清晰或至少在一定程度上证实它的最容易的方式，就是援引我最近距离观察过其斗鸡活动的那个村庄的实例——即发生突然袭击和我获取统计资料的那个村庄。

如同所有的巴厘村庄，位于巴厘岛东南部克隆孔地区的这个村庄（Tihingan）也是由错综复杂的联姻群体及其对立的群体组成的。但与许多村庄不同的是，该村中存在着特别引人注目的两类法人团体，它们同时也是地位群体，我们将在不使其过分失真的前提下用以部分代替全体的方式对他们予以关注。

首先，这个村庄是由四大父系的、部分内婚的世系群体所支配的，他们之间不断地相互竞争并形成村庄内的主要派系。有时他们两两组织起来，或两个较大的群体与两个较小群体加上那些不属于任何群体的人们形成对抗；有时他们又各自独立地运作。在其内部又存在次级的派系和再次级派系，以至可以达到相当细微的区分层次。其次，就村庄本身而言它几乎是完全内婚的，并与其周边所有在其斗鸡范围内（这一范围也被解释为市场区域）的其他村庄相对立，而它同时也在不同的超越村庄范围的政治和社会场景中与某些邻居形成联盟以对抗另一些邻居。如在巴厘岛各处所见，每地具体的情形是各不相同的；但高度整合而基础各异的集团之间（以及成员之间）对社会地位展开竞争的多层次等级结构的一般模式，却是普遍的。

作为对这一普遍性命题的支持，我们认为斗鸡尤其是深层的斗鸡根本上是一种地位关系的戏剧化过程。为了避免过长的民族志描述，我将简要列举以下事实——尽管具体的证据、事例、陈述和数字更有助于支持它们；这些事实既是广泛的也是明白无误的：

1.人们事实上从不会把赌注押在他自己宗族成员的公鸡的对立面上，通常他感到有义务为属于自己宗族的鸡而赌，亲属纽带越是紧密，斗鸡越是深刻，情形就越是如此。如果他在心目中判定那只鸡不会赢，尤其如果鸡的主人只是他的从表兄弟或只是一次浅层的斗鸡，那么他可以根本不赌。但作为一项常规他知道必须给自己宗族的鸡以支持，而且在深层的游戏中几乎总是如此。因而大多数的人公开地叫喊“5”或“花点”时，是在表达对自己的亲属的忠诚，而不是对他的鸡作出评价，表达对输赢概率的理解，甚至对赢钱的期望。

2.这一原则是按照逻辑扩展的。如果你的宗族没有公鸡参赛，你就要按同样方式支持联盟的亲属群对抗未联盟的群体，如我所言就像在其他村庄一样，非常复杂的联盟网络构成了这个巴厘人的村落。

3.以此类推，村庄也是作为一个整体存在的。如果外村人的公鸡与任何一只你自己村庄的公鸡相斗，你应该支持本地的那只。如果一只来自你的村庄所属的斗鸡范围以外的公鸡与来自这一范围内的公鸡相斗，你要支持“家乡的鸡”，尽管这种情形少见但还是时有发生。

4.来自任何地方的参赛公鸡几乎总被认为是最有希望获胜的鸡，理由在于如果它不是一只好公鸡，人们是不敢带它来参赛的，参赛者越是远道而来越是如此。鸡的主人的追随者们当然要支持他，当举行一次大范围的正面斗鸡（如在假日）时，人们要

选出他们认为本村最好的公鸡并且在比赛中支持它们，而不在意它们具体是属于谁的，尽管他们肯定也会在赌这些鸡时有所让步并且下大赌注以显示他们不是一个赌不起的村庄。实际上，这类“对外进行的比赛”，尽管并不经常，却有助于弥合不断发生在“内部比赛”中的同村人之间的分裂，在后一类比赛中，村内各派系是相互对立、关系紧张的，而不是团结一致的。

5.几乎所有的比赛都是社会性地相关的。以下情形很少出现：两只都来自外面的公鸡相斗，两只没有任何特殊群体支持的公鸡或其背后的群体未以某种清楚的方式相互关联的公鸡相斗。如果你让这样的鸡互斗，那么比赛就会是非常浅层的，赌资数额会很低，而整个事件会变得非常乏味，除了直接发起人和一两个上瘾的赌棍以外没有人会对此感兴趣。

6.出于同样的原因，也很少有两只互斗的公鸡来自同一个群体，更少有来自同一个次级支系的，而且事实上从来没有来自同一个再次级支系（在大多数情况下就是一个扩展的家庭）的两只公鸡互斗的情况。同样，在村外的斗鸡中，同一村庄的两个成员也很少相互争斗，即使作为势不两立的对手他们会在本村的斗鸡场上以极大的热情互搏。

7.在个体层面上，卷入一种已经制度化的敌对关系的人们被称为 *puik*，在这种状态下他们互不说话或无所不做（这种正式的关系破裂有多方面的原因：占有对方的妻子、遗产争端、政治分歧等）。这样相互敌对的人们会以很大的、有时高得惊人的赌注相互打赌，而这一赌博就明白、直接地向对手的男子气概，即其地位的最终基础进攻。

8.在所有的赌博中，除最浅层的以外，中心赌博联盟总是结构性地结合在一起的，即从不使用“外部的钱”。什么是“外部”取决于特定的场景，当然已被规定的除外，主要赌资从不会混入

来自外部的钱;如果主要的参赛者不能凑齐赌资,那么就放弃赌博。尤其在较有深度的比赛中,中心赌博是社会性对立的最直接和公开的表达,这也是赌博和比赛的安排总是笼罩着焦虑、诡秘和困惑气氛的原因之一。

9.关于借贷赌资的规则——你只能为一次赌博借钱而不能在赌博中借钱——也是出于同样的考虑(巴厘人对此有明确的意识):即不能通过借钱依赖敌对方的*经济*恩惠。从结构角度而言,在短期内就能欠下数量很大的赌债,但是只能欠朋友的而决不能欠对手的。

10.当两只公鸡并没有结构性的关联或者就你所知是完全中立的时(尽管如前所述几乎没有这种情况),你甚至不能询问一个亲属或朋友他赌的是哪一只,因为如果你知道了他如何下注而且他也了解你知道,并且你在另一只上下注,那么就会导致关系紧张。这一规则是明确而严格的;甚至煞费苦心地采取人为的事先警告以防止犯规。至少你必须装作不注意他在做什么,而他也同样假装不知你在做什么。

11.有一个指违反规则的赌博的专门词,它也表示"原谅我"(*mpura*)的意思。人们认为那是做了不好的事情,尽管在中心赌博很小的情状下有时犯规也是允许的,只要你不是经常那样做。然而赌博的规模越大,你犯规越为经常,"原谅我"的做法带来的社会破坏作用也就越大。

12.事实上,制度化的敌视关系,*puik*,通常是由于这样一种在深层的比赛中"原谅我"的赌博而正式引起的(尽管其真正原因总是别的事情),这是把一块象征的肥肉放在火里。同样地,这样一种关系的结束和正常社会交往的恢复通常也是由敌对的一方或另一方支持对方的鸡来表示的(同样并不是真正由此造成的)。

13.有时会出现令人困惑的、对不同群体的忠诚互相矛盾的情况,这在异常复杂的社会体系中当然是经常的,这时一个人或多或少会在两种不相上下的忠诚之间进退两难,出现这种情况时他就会离开赛场去喝一杯咖啡或别的什么而回避参加赌博,这一行为模式使人联想到美国投票人在类似情形下的做法。[26]

14.尤其在深层的比赛中参与中心赌博的人们总是其群体——宗族、村庄等等——成员的真正领导者。进而,那些在一方下注的人们(包括那一方的人们),正如我已经提及的,是被公认的社区成员,即真正的公民。斗鸡的举行正是为了这些参与平时的声望政治的人们,而不是为了青年人、妇女和其他从属地位的人们。

15.就金钱方面的考虑而言,人们明确的态度是把它作为第二位的事情。这并不是说钱是不重要的;巴厘人与任何其他人一样,输掉了几个星期的收入是不会高兴的。但是他们把斗鸡的金钱方面主要视为自身平衡的、在明确限定的严肃的斗鸡者群体中循环流动的事物。而真正重要的输赢大多是从另一个方面考虑的,对待赌博的一般态度并不是希望大获全胜而赢一大笔钱(只有上瘾的赌徒除外),而是类似于赌马者的祈祷:"噢,上帝,请让我输赢相抵吧。"然而,就声望而言,是不能只求输赢相抵的,而是要求短暂的明确的彻底胜利。关于斗鸡的谈论(可以持续不断)是你的公鸡如何如何打败了某某人的鸡,而不是你赢了多少钱,实际上人们甚至对大型赌博输赢的钱数也不会记多长时间,但他们会在数年中记得他们参加过的 Pan Loh 的最棒的斗鸡的那一天。

16.除了单为表示忠诚的考虑以外,你也必须把赌注押在自己所属群体的公鸡上面,因为如果你不这样做,人们通常会说,"什么!他在我们这类人面前太妄自尊大了,他既是如此重要的

人物，怎么不去爪哇或登巴萨（首府市镇）赌博？”由此你会在赌博中感到一种普遍的压力，你不仅要显示出你在当地是重要的，还要表明你并没有重要到轻视其他人，把他们视为甚至不配作对手的地步。同理，属于自己家乡团体的人们必须为对抗外乡人的公鸡而赌，否则外乡人就会以严肃的指控谴责他们——只为收取入场费用而不是对斗鸡真正感兴趣，并且还是傲慢无礼的。

17.最后，对上述的一切，巴厘岛的农民们自身都有明确的意识，并且能够对一个民族志学者用和我大致相同的言词陈述其中的大部分内容。几乎所有我与之谈论这个问题的巴厘人都说到，斗鸡，如同玩火，只是不引火烧身。你激起了村庄或宗族之间的竞赛与敌意，不过是以一种“游戏”的形式，这危险地却是令人着迷地接近于表达个体或群体之间公开、直接的攻击行为（在平时生活的正常过程中几乎从不会发生的），但这并不是真正的危险，因为毕竟那“只是一场斗鸡”。

关于斗鸡还可做进一步的观察，若尚未得出一般要点（至少还可做更充分的描述），但或许至此已可将总体论点以一种形式化的范式概括出来：

斗鸡比赛越是在——

1.地位相近的对手（和/或相互敌对的人）

2.地位高的个体之间进行，则比赛越深刻。

比赛越是深刻——

1.男人与公鸡越有密切认同（或者更准确地说，比赛越深刻，男人越是努力地与公鸡认同）。

2.参斗的公鸡越是优异并且两只鸡越近于势均力敌。

3.人们投入的激情越多,比赛也越有吸引力。

4.中心和周边的个人赌注越高,周边赌注的差额越小,总体上赌博也越大。

5.对游戏的"经济"角度的考虑越少,而对"地位"角度的考虑越多,而且参加游戏的人们越有"实力"。[27]

对较浅层的斗鸡可以做相反的概括,而那些掷骰子、抛硬币的把戏则在相反的标记方向上达到顶点。对深层的斗鸡而言,不存在绝对的上限,当然实际的限制是有的,此外有许多关于古典时代领主和王子之间公开决斗竞争的传奇般的故事存在(斗鸡对于贵族也总是像对普通人那样至关重要),因此比任何人的任何游戏都深刻的斗鸡,甚至是贵族式的,在今日巴厘岛的任何地方都可能出现。

的确,巴厘岛最伟大的文化英雄之一就是一个王子,"斗鸡者"就是由于他热衷于此运动而命名的,他在与邻国王子的一场非常有深度的斗鸡中意外地离开,其时他的全家——父亲、兄弟们、妻子们和姐妹们——都被平民篡位者杀害了。后来他回到家乡杀死篡位者,夺回王位,恢复了巴厘的传统并且建立起最强大的、荣耀的和昌盛的国家。巴厘人从搏斗的公鸡身上不仅看到了他们自身,看到他们的社会秩序、抽象的憎恶、男子气概和恶魔般的力量,他们也看到地位力量的原型,即傲慢的、坚定的、执著于名誉的玩真火的人——刹帝利王子。[28]

羽毛、血、人群和金钱

"诗歌不会导致任何事情发生,"奥登(Auden)在给叶芝(Yeats)的挽诗中说,"它存活在言语的山谷中……它发生的方

式，是用嘴说出。”就此意义而言，斗鸡同样不会导致什么事情发生。男人们不断地比喻性地羞辱对方和比喻性地被人羞辱，日复一日，在他们的经历中有获胜时的暗自得意，也有失败时稍微表露的沮丧。但是人们的地位实际上是不变的。赢得斗鸡并不能使你在地位阶梯上升高，作为个体，你事实上根本无法提升自己的地位。同样，你的地位也不会因斗鸡而下降。[29]你所能做的只是享受和品味，或忍耐和经受那一激烈而短暂的活动带来的混合感觉，它伴随着地位等级的一种审美的外观，一种看起来变动了实际却没有变动的地位跃升的假象。

就此我们最后要谈论的是，如同任何艺术形式，斗鸡通过那些没有实际结果的、被降落到（如果愿意你也可以说提升到）完全明了的层面上的行为和对象而表现普通的日常生活经历，从而使之能够被理解，由此它们的意义更加强烈地被表达和更准确地被感知。斗鸡仅仅对公鸡来说是“真正的现实”——斗鸡并不是杀死任何人或阉割任何人，也不会使任何人降低到动物的地位，它也不会改变人们之间的等级关系或再造等级体系；它甚至不会以任何有效的方式重新分配收益。对具有不同气质和惯习的其他人而言，斗鸡所做的正如《李尔王》和《罪与罚》所做的一样：它握住了死亡、男性气概、激情、自尊、失败、善行、机遇等这样一些主题，并把它们排列成一个封闭的结构，通过突显它们根本性质的特别之处这样一种方式来表现它们。斗鸡赋予这些主题一个意义结构，能够历史地意识到的结构，从而使它们成为有意义的——可见的、有形的、能够把握的——想象意义上的“现实”。作为一个形象，一种虚构，一个模型和隐喻，斗鸡是一个表达的工具；它的功能既不是减缓社会的激情，也不是增强它们（尽管通过玩火的方式对这两方面都稍有影响），而是以羽毛、血、人群和金钱为媒介来展现它们。

我们如何从绘画、书籍、旋律、戏剧等我们感到难以准确把握的事物中理解本质，近年来已成为美学理论的核心问题。[30]艺术家所具有的情感和观众所怀有的情感都不能说明一幅绘画所表现的激情或另一幅所表现的宁静。我们把崇高、理智、绝望、充溢等感觉都归之于声音之弦；而将光亮、活力、强烈、流动等归因于石块的堆积。小说被说成是有力量的，建筑被说成是雄辩的，戏剧被认为是有气势的，而芭蕾舞则是沉静和谐的。在这样一个独异属性的王国中，把斗鸡说成是令人"焦虑不安"的事件，至少在其典型事例中如此，这似乎并不是全然不合常理的，如我刚刚否认过它的实际结果，它只是有些令人困惑。

"焦虑不安"以"某种方式"来源于斗鸡的三种属性的结合：直接的戏剧形态，隐喻的内涵，和它的社会场景。一个文化形象有赖于一种社会背景，一次战斗既是兽性仇恨的一次剧烈波动，一次象征自我之间的模拟战斗，又是地位张力的形式化的模仿，及其来源于把这些不同的现实集中起来的能力的艺术力量。它令人焦虑不安的原因不是它的物质影响(有些影响，但是很小)，而是它将自尊与人格连接起来，将人格与公鸡连接起来，又将公鸡与毁灭连接起来，它给想象的现实带来一个巴厘人能够经验的维度，而在平时这是被掩盖起来的。把一种庄重感转变成就其自身而言相当单调和缺少变化的场面，即拍打的翅膀和震颤的腿构成的混乱局面，这是由于把斗鸡解释成表达了某种不确定的事物而发生的，而这种解释方式就是它的作者和观众生活的方式，或者更有预见性地说，就是他们的本质。

作为一种戏剧形式，斗鸡显示了一种特征；这种特征只有在我们意识到它不一定非在场不可的时候才显得突出：一个极端的原子化结构。[31]每一场比赛都自成一个世界，一次单个的形式的突现。有搭配对手的过程，有赌博，有战斗，也有结果——

宣布胜利者和失败者——还有匆促的、令人困窘的付钱。输家并不得到安抚。人们与他疏离，远远地看着他，让他暂时地降至无有，恢复他的面子，完好无损的回到战斗中去。同样人们对胜利者也不表示祝贺，而且不会重复已经过去的事件；一场比赛结束，人群的注意力全部转向下一场，不做任何回顾。当然主要参赛者会保留所经历事件的印象，或许部分深层比赛的目击者也会如此，正如我们看完一出表演精彩的戏剧之后离开剧院时保留的印象。但是这种印象很快就会淡漠，至多成为一种图式的记忆——一生中弥散的光亮或抽象的震颤——而且通常连这些也没有。任何表现形式只存活于其自身的表现中，即它自身所创造的表现中。但在此处（斗鸡的）表现过程被分割成一连串的闪光，有些比其他的更明亮，但全部都是互不连贯的艺术量子。无论斗鸡表明的是什么，它都是用突发来表现。

然而，正如我在其他地方已经不厌其烦地论证过的，巴厘人就生活在突然爆发之中。[32]他们所安排和理解的生活不像是一个流程，即来自过去、经历现在、朝向未来的有方向的运动；而更像是意义与虚无间的来回搏动，以及发生“某事”（有意义的）的短暂时期与相同的“无事”（没有意义的）发生间的短暂时期有节奏地变换的过程，他们自己把这样两个时段分别称为“满的”和“空的”，或用另一种习语称为“接合点”与“空洞”。如果将此活动放在一个凸透镜的聚焦点上来看，斗鸡只是作为巴厘人对待来自日常生活一个个遭遇的所有事物的同样方式，如同木琴被铿锵敲击的方式，或参拜神庙的节日庆典的方式。斗鸡并不是巴厘人社会生活时段的摹拟，也不是它的描绘，甚至也不是它的表达；而是精心准备的那种社会生活的一个例证。[33]

如果斗鸡结构的一个维度（它缺少时间指向），使它成为普通社会生活的一个典型片断，那么其他的维度，它的竭尽全力的

头对头(或刀对刀)的攻击,就使它成为社会生活的矛盾、颠倒甚至颠覆的片断。在正常情况下,巴厘人羞于表明对公开冲突的执迷。他们的方式是间接的、谨慎的、缓和的、克制的,善于迂回和掩饰的——他们称为 *alus*,即"圆润的"、"光滑的"意思——他们很少去面对他们能够把脸转开的事情,很少抗拒他们能够逃避的事物。但在此处他们却扮演了野性的、凶恶的、残忍本能狂热迸发的形象。对巴厘人平时最为抵制的生活给予强有力的表现,(采用弗雷对于格洛斯特建筑的用语)是在生活的一个实例的场景中进行的,正如他们实际上所做的那样。[34]由于那一场景暗示出,表现不是直接的描写,也不是凭空的想象;因而在此处焦虑不安——斗鸡中的焦虑不安的人并不是(或不必是)它的赞助者,事实上他们相当投入地享受它——就显现出来。斗鸡场中的杀戮并不是人间事物的准确描绘,而是更进一步,从一个特殊的角度,描绘事物在人们的想象中是怎样的。[35]

当然这一角度是有层次的。正如我们已经看到的,斗鸡最有力地说明的是地位关系,并且它说明这些地位关系是生死攸关之事。声誉作为至关重要的事情,在巴厘岛——在村落、家庭、经济生活和国家中——到处都显而易见。作为一种波利尼西亚的名衔层级和印度种姓制度融合的特殊产物,尊卑等级是整个社会的道德骨干。但只有在斗鸡中,这些等级制度建立于其上的道德情感才显露其本色。在其他场合它们被遮盖在礼仪的烟雾、委婉和客气的浓云以及手势和暗示下面,这些情感在斗鸡中仅仅是通过动物面具最薄弱的掩盖而得以表现的,而事实上这一面具对它们的表现远比对它们的遮掩更为有效。嫉妒和沉静、羡慕和优雅、残忍和妩媚同样都是巴厘人性格的一部分;然而若没有斗鸡,巴厘人对这些特性的确切理解就会欠缺得多,这或许就是他们如此重视斗鸡的原因。

任何表现形式都是在紊乱的语义背景下运作的(当它进行时),通过这样一种方式,那些原先被约定俗成地归因于某些事物的特征现在被异乎寻常地归之于另外的事物,由此那些事物被认为实际地具有了这些特征。如史蒂文斯(Stevens)所做的那样把风叫做跛足者(the wind moves like a cripple among the leaves),或如勋伯格(Schoenberg)的确定音调和调整音色,或更接近我们的例子,像霍格思(Hogarth)那样把一个艺术批评家描述成一个没有节制的家伙,这些都是跨越了概念界限的作法;对象及其性质之间业已建立的关联被改变了,各种现象——秋季的气候、旋律的形式、或文化的记述——被平时意指其他对象的表意符号所覆盖。[36]同样,把雄鸡的争斗与地位划分一层层不断地加以连接,就导致从前者向后者的感知转移,这一转移既是一种描述又是一种判断(从逻辑上讲,这个转移当然也可以另外的方式进行;但是就像我们大多数的人一样,巴厘人对理解人的兴趣比理解公鸡的兴趣大得多)。

使斗鸡与平常生活过程分离,将其从每日的实际事物范围中提出来,并用夸大其重要性的光环围绕它的作法,并非如功能主义社会学所认为的,旨在强化不同地位之间的区别(在一个所有活动都在声明这些区别的社会中,这种强化几乎是不必要的),而在于它对把人类区分为固定的等级序列并围绕这一区分组织起共同生活的主体提供了一个超越社会的解说。斗鸡的功能,如果一定要这样称它的话,在于它的解释作用:它是巴厘人对自己心理经验的解读,是一个他们讲给自己听的关于他们自己的故事。

就什么说点什么(saying something of something)

以这种方式表述事物使人必须用类似隐喻的方式重新关注其自身,因为这种方式将文化模式的分析从一般说来类似于解剖生物体、诊断症状、译解符码或排列系统——当代人类学中占优势的类比方法——转换成一种一般说来类似于洞识一个文学文本的方法。如果一个人把斗鸡或任何其他达到共识的象征结构作为一个"就什么说点什么"(援引一个著名的亚里士多德的警句)的手段,那么他所面临的就不是社会结构学的问题而是社会语义学的问题。[37]对于关注系统化的社会学原则而不是促成和欣赏斗鸡的人类学家来说,问题在于,通过把文化作为一种文本的集合来检验,他就这些原则获知了什么?

这样一个超越了书写材料甚至言语表达的文本概念的扩展,尽管是通过隐喻的方式,却与小说完全不同。中世纪解释本质的传统在斯宾诺莎时达到其顶点,这一传统试图把本质作为经文一样来读解;尼采哲学致力于把价值体系作为权力意志的注解来对待(马克思主义则把它们作为财产关系的注解);而弗洛伊德学说却以毫无修饰的潜意识文本替代了对梦境的神秘莫测的解析;所有这一切都提供了文本研究的先例,虽然并非都是可采纳的。[38]然而就人类学的关注而言,一种具有更深刻推论意义的思想远未得到理论上的阐发,这就是文化模式也可作为文本来看待,它是由社会材料建构而成的想象的产物,这一思想仍有待于系统地进行开掘。[39]

以我们手边的例子来说,把斗鸡作为一个文本看待,将显示出它的一个特征(在我看来是核心特征),也是把它看作仪式或

娱乐这两种最显而易见的替代物时会变得模糊不清的特征：这就是用感情去追求认知的目的。斗鸡对此特征的表达，是用情感的词汇说出的——冒险的激动、失败的绝望、胜利的欢欣。然而它所说的并不仅仅是冒险令人兴奋、失败叫人沮丧或胜利使人高兴这些情感表现的废话，而在于它本身就是这些使社会得以建构、个体得以汇聚的情感的例证。对巴厘人来说，出现在斗鸡现场和投身于斗鸡是一种感情教育。人们在那学到的是他的文化的气质和个体的感知力（或它们的某些方面）清楚地表现在一种集合的文本中的状态；这两者十分相似，足以用单一文本的象征加以表达；而且在该文本中得以显露的"焦虑不安"的部分，是由一只鸡把另一只劈成碎片的过程构成的。

如格言所说，每一个民族都热爱各自特有的暴力形式。斗鸡是巴厘人对他们的暴力形式的反观：即它的面貌、它的使用、它的力量和它的魅力的反映。在巴厘人经验的各个层面上，可以整合出这样一些主题——动物的野性、男性的自恋、对抗性的赌博、地位的竞争、众人的兴奋、血的献祭——它们的主要关联在于它们都牵涉到激情和对激情的恐惧，而且，如果将它们组合成一套规则使之有所约束却又能够运作，那便建构出一个象征的结构，在此结构中，人们的内在关系的现实一次又一次地被明白地感知。让我们再次引用弗雷的话，如果我们看过《马可白》，可以领会到一个获取了王位却丧失了灵魂的男人的情感，那么参加斗鸡的巴厘人则能够发现平时镇静、冷漠、几乎是自我陶醉的、自成一个道德小世界的男人在受到攻击、烦扰、挑战、侮辱时，在被迫接受令人极端愤怒的结果时，在他大获全胜或一败涂地时的感觉。在此值得引述整段文字，它带我们回到亚里士多德（尽管只是《诗学》而非《解释篇》）：

然而诗人(相对于历史家),亚里士多德说,从不作出任何真实陈述,当然也作特殊的或具体的陈述。诗人的职责不是告诉你发生过什么,而是什么在发生:不是什么已经发生了,而是总在发生的那类事情。他告诉你典型的、重复出现的事件,或亚里士多德称之为普遍的事件。你不能通过《马可白》去获知苏格兰的历史——你只能通过它去理解一个男人在得到王位却失去了灵魂之后的感觉是怎样的。当你在狄更斯的作品中遇到麦考伯这一人物时,你不会认为狄更斯一定认识一个那样的人;你只会感到几乎每一个你认识的人,包括你自己,都有一点麦考伯的影子。我们关于人类生活的印象是一点一点地获得的,而且对我们中的大多数来说,这些印象还不断地丢失和散乱。然而我们不断地在文学作品中发现突然使大量这类印象协调聚集起来的事物,而这就是亚里士多德所指的典型的或普遍的人类事件的部分。[40]

斗鸡就是这样一种使各类日常生活经历得以聚集的事物,暂且抛开生活仅作为"一场游戏"和重新连接成"不仅仅是一场游戏"不谈,斗鸡实施并由此创造出比典型的或普遍的更好的,可以称为范式的人类事物——它告诉我们的与其说是正在发生的事,不如说是如果把生活作为艺术并且可以像塑造《马可白》和《大卫·科波菲尔》那样根据感情类型去随意地形塑它时,将会发生的事。

一次又一次上演的、迄今没有终止的斗鸡游戏使得巴厘人能够看到他自身的主体性的一个维度,正如我们在一遍又一遍阅读《马可白》时所能看到的。当他以一个鸡的主人和赌博者(作为单纯的旁观者,斗鸡并不比槌球或赛狗等活动更有趣)的

主动眼光观看一场又一场搏斗时，他逐渐地熟悉了这种游戏并了解它对自己所讲的内容，正像弦乐四重奏的专注的听众或全神贯注的静物观察者一样，他们以一种对自己开放自身主体性的方式慢慢地熟悉了它们。[41]

然而，在那些矛盾的另一个方面，如同美学所关注的对色彩的感觉和无结果的表演，由于主体性严格地说来只有经过组织才可能存在，因而是艺术形式产生和再生了它们好像仅仅要去表现的真正的主体性。四重奏、静物和斗鸡都不仅仅是一种事先存在的可类比地加以表现的情感的反映；它们在此情感的创造和保持中是积极的力量。如果我们因过多地阅读狄更斯而把自己看作麦考伯的同类（如果我们视自身为非幻想的现实主义者，是因为我们读得太少），那么对巴厘人而言，同样也因过多地参与斗鸡而使他们可能具有物质的外表，艺术正是以这样一种方式，在社会生活中发挥作为艺术的作用的。[42]

在斗鸡中，巴厘人同时形成和发现了他的气质和他的社会的特征。或更准确地说，他形成和发现了这些气质和特征的一个特殊的方面。在巴厘岛，不仅存在着许多提供了对地位等级及自尊进行评论的其他的文化文本，除了接受这些评论的分层和争斗以外，巴厘人生活中还存在着许多其他评论性的门类。婆罗门僧侣就任圣职的仪式，调控气息的作法，心境平稳，以空灵之心集中于生存深度，这一切都展示了极为不同的、但对巴厘人来说却同样真实的社会等级的性质——它甚至延伸到神圣的超验世界。这种社会等级特性的基础并不是动物性的动态激情，而是神圣精神世界的冷静状态，它表达的是平稳安静而非焦虑不安。在村庄寺庙举行的群众性节日，通过精心安排的招待来访众神的方式——歌唱、舞蹈、赞颂、礼物等——动员了全部当地人员，这些节日表达的是同村人的精神团结及和睦与相互信任的气氛，与他们社会

地位的不平等形成对照。[43]斗鸡并不是主宰巴厘人生活的关键，正如斗牛对于西班牙人一样。它就生活所说的一切并不是没有受到其他同样雄辩的关于生活的文化陈述的限制和挑战。但是这种情形并不比拉辛和莫里哀出现在同一时代，或同一民族既喜爱菊花艺术又精通铸剑的事实更令人惊奇。[44]

一个民族的文化是一种文本的集合体——这些文本自身也是集合体，而人类学家则努力从这些文本的当然拥有者的背后去解读它们。在这样一个事业中困难是极大的，方法论上隐藏的危险足以使精神分析学的信徒们颤抖起来，而某些道德上的困惑也同样巨大。象征形式并不是作为仅有的方法为社会学所用。功能主义、心理主义仍然在起作用。但是把这些形式作为"就什么说点什么"，并把它说给某人，那么至少开辟了一种分析的可能性，这种分析专注于对象本体，而不是追求好像能说明它们的化约公式。

作为在近距离研读中的熟练操作，可以在一种文化形式的全部剧目的任何地方开始阅读，并在任何一个其他的地方结束阅读。可以像我这样停留在一个单一的、多少被限定的形式中，并且不断地在其中环绕。也可以在不同的形式之间移动，以寻求更广泛的联系或得到对比。甚至可以比较来自不同文化的形式，从而在相互对比中确定它们各自的特征。但无论在哪个层次上操作，也无论它多么错综复杂，指导原则是同样的：社会，如同生活，包含了其自身的解释。一个人只须学习如何得以接近它们。

注　释：

[1]　G. Bateson and M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New

York, 1942), p.68.

[2] superorganism:超个体,原指群居昆虫等的群体,后在社会科学中指超个体的社会。——译者

[3] J. Belo, "The Balinese Temper," in *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo (New York, 1970) (Originally published in 1935), pp.85-110.

[4] 关于斗鸡的上乘讨论仍参见 Bateson and Mead's *Balinese Character*, pp.24-25,140; 但仍过于一般和简要。

[5] 同上,pp.25-26。巴厘文化中斗鸡的特殊之处在于它是个只有一个性别参加的公共活动,另外一个性别被完全而明确地排除在外。巴厘文化尽量淡化性别区分;男女一般可以成对地平等参与多数正式和非正式的活动。从宗教到政治、经济、亲属制、服装,巴厘是一个高度"单一性别"社会,其习俗和象征主义明显地表现了这个事实。即便在妇女实际上并不起多大作用的脉络——音乐、绘画和某些农事——中,她们的缺席(这无论如何也只是相对而言)只是个纯粹的事实而已,不是社会强加的结果。这个普遍模式的一个最显著的例外,就是完全属于男人、由男人参加和为了男人举行(女人——至少巴厘女人——甚至看都不看)的斗鸡。

[6] C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana* (London, 1958), p.39.这首抒情短诗有一个诗节(第 17 号)是那个犹豫不决的侍从使用的一段。Jaya Prana, 巴厘乌利亚神话的主要人物,当君主把 600 个婢女中最美丽的一个送给他时,他回答说:"圣明的国王,我的君主和主人/我请求您让我放假走人/我还没有考虑这些事情/像一只斗鸡被关在笼中/我的确在尽最大努力/只有我自己/火焰迄今尚未煽动。"

[7] 关于这些,参见 V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2d ed. (The Hague, 1932),及在 *toh* 之下的索引。

[8] 的确有这样一个传说,大意是,爪哇和巴厘的分离是由一位有权势的爪哇宗教人物的所作所为造成的,他希望自己不受到一位巴厘文化中的英雄人物(两个刹帝利种姓的共祖,一位狂热的斗鸡赌徒)的伤害。参见 C. Hooykaas, *Agama Tirtha* (Amsterdam,1964),p.184。

[9] 一对乱伦的男女被强迫把猪轭套在自己脖子上,爬到猪食槽那里,用嘴吃食。参见 J. Belo, "Customs Pertaining to Twins in Bali," in *Traditional Balinese Culture*, ed, J. Belo, p.49;关于兽性的恶行的一般讨论,参见. Bateson and

Mead, *Balinese Character*, p.22。

[10] 除非是不重要的小赌注斗鸡(关于斗鸡的"重要程度",见下文),钳铁一般由主人以外的某人安装。主人是否亲自摆弄自己的雄鸡,多少取决于他的熟练程度,其重视程度同样也相应于斗鸡的重要程度。如果安装钳铁者和雄鸡训练者不是主人自己,那就几乎总是他的近亲——兄弟或者堂表兄弟,或者密友。所以,他们几乎就是他人格的延伸,事实已经证明了这一点:这三种人都会把雄鸡说成是"我的",说"我"和某某开战。此外,主人—训练者—安装者的三角关系似乎相当固定,尽管个人在某场特定的斗鸡中,可能会扮演数种角色并且互换角色。

[11] E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis, 1961), pp.9-10.

[12] 这个词的直接意思是去不掉的斑迹或标记,就像胎记或石头的纹路;它也被用来指诉讼中的保证金,也指典当、借贷抵押金、法律或礼仪脉络下的替身、商业交往中的信誉、插在田里表示这块田的所有权有争议的标牌、一位不忠实的妻子的地位(她的情人必须向她丈夫作出令他满意的赔偿或把她送还给他)。参见 Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javaans-Nederlands Handwoordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll, *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923)。

[13] 对于中间的赌博,双方必须在真正斗鸡之前用现金下注。在作出裁决之前赌金由裁判扣留,然后由他颁发给赢家,以避免在输家不得不亲自付钱时双方感到的极度尴尬。赢家所得的大约 10%要付给裁判和斗鸡赞助者。

[14] 实际上,雄鸡的分类及其详尽(我已经收集到 20 多个种类,当然还不全);这种分类并不全都根据颜色,而是根据一系列独立、互动的层面,它们包括除了颜色以外的个头、骨头的粗细、全身的羽毛以及脾性。(但这*不是*谱系。巴厘人并不在雄鸡的良种培育方面大做文章,而且据我所知,他们也从未这样做过。*asil* 即密林雄鸡是各地都可以见到的基本斗鸡品种,它产于南亚;人们在巴厘市场上卖鸡的地方花四五个林吉特到 50 个以上林吉特的钱,就可以买到一只上品。)颜色词只是在通常情况下作为类名使用,除非属于不同类(原则上它们必须如此)的两只雄鸡的颜色相同,这时就要附加来自其他层面之一的第二特征("大花的"对"小花

的",等等)。类与各种宇宙观相协调,而这些宇宙观影响了比赛的形成过程,例如,根据巴厘日历综合体的某一天,用一只个头小的、任性的、白地褐花、羽毛平顺的细腿雄鸡,从斗鸡圈的东侧入围;在另一天,用一只个头大的、慎重的、全黑色、羽毛簇生的粗腿雄鸡,从斗鸡圈的北侧入围,如此等等。所有这些也都记录到棕榈叶上,受到巴厘人无休止的讨论(他们并不都有相同的分类体系);对于雄鸡分类做全面的构成成分及符号分析,将极有助于描述斗鸡以及斗鸡本身。虽然我的有关材料广泛多样,但看上去还不够完全、不够系统,还不足以在这里作这样的分析。关于巴厘人宇宙观念的更加全面的描述,参见 Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, and J. L. Swellengrebel, ed., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual* (The Hague, 1960)。

[15] 为了把民族志做得详尽一些,应当提请注意的是,赌优势鸡的人(叫赌者)可能赌他的鸡赢或平,稍稍减小倍率(我没有足够的例证来准确说明,但平局似乎在每 15 或 20 场会出现一次)。他在表示这个意思的时候,会叫 *sapih*("平"),而不是雄鸡的类名,但这样的赌注并不多见。

[16] 对于斗鸡的研究来说,考虑到那种忙乱的情形,下赌活动的动力是最扑朔迷离、最复杂、最困难的一个方面。电影加多人观察也许是对它进行有效研究的必要手段。即便从印象上说——对于一个长期置身其中的民族志学者来说,这是唯一可供他选择的方法——显然某些人在起引导作用,他们确定优势鸡(即总是作为开场白的宣布雄鸡类别的提名)并引导倍率的走向;这些"民意领导"是最有造诣的斗鸡者和有根底的公民,我们将在下面讨论他们。如果这些人开始改变他们的提名,其他人就会跟着他们改变;他们开始下赌注,其他人也会下,于是——尽管总是有大量绝望的下赌者大声叫着大小倍率,直到最后——这个活动多少就此停下。但是,对于整个过程的详细了解,还有待于可惜它永远得不到的一个理论家通过对个人行为的精确观察加以支持的结论。

[17] 如果仅设二项式变量,那么,对于"60 林吉特或以下"的情况来说,偏离 50 比 50 期望值的标准差是 1.38;或者(在一个单向试验中)只有 8% 的纯粹运气;对于"低于 40 林吉特"的情况来说,标准差是 1.65 或大约 5%。这些偏差虽然属实但却不过分,这个事实只不过再次表明,即便在小一些的斗鸡中,那种至少合理地搭配公鸡的倾向长期存在。它事关相对缓

解压力，使之均等，而非消除压力。当然，使高额竞赌成为掷硬币问题的倾向更加引人注目；它表明，巴厘人很知道他们要做些什么。

[18] 在小型斗鸡中赌注的减小（它们当然能够自我维持；人们对小型斗鸡失去兴趣的原因之一，是它们的赌注小，而大型斗鸡的赌注大）是按照三种互相强化的方式发生的。首先，由于人们走开喝茶或者和朋友聊天，他们自然就失去兴趣。第二，巴厘人不通过数学来简化倍率，而是直接按照口头说的下赌。所以，对于一个九八赌来说，一个人赌 9 林吉特，另一个人赌 8 林吉特；对于五四赌来说，一个人赌 5，另一个人赌 4。所以，对于任何给定的类似林吉特这样的货币单位来说，十九赌的投入资金相当于二一赌（例如）的 6.3 倍，而且，众所周知，在小型斗鸡中，赌注趋向于大倍率。最后，下的赌大多是一指，而不是两指、三指或某些最大型斗鸡中的四指或五指。（"指"表示我们说的所宣布赌金倍率的*乘积*，而不是绝对数字。在六五赌中，"两指"表示一个人想在劣势鸡上下 10 比 12 林吉特的注；在八七赌中，"三指"表示他想下 21 比 24 的赌，等等。）

[19] 除了下赌，还有其他有关斗鸡的经济方面，尤其它与地方市场体系的密切联系，这些体系虽然对斗鸡的动机和功能只起次要作用，但其重要性是不可忽视的。斗鸡是公开活动，谁愿意来就来，有时参加者来自相当遥远的地方，但大大超过 90%或许 95%的斗鸡属于本地活动，活动地点不以村庄甚至行政区为限，而以小村市场体系为单位。巴厘有一个具有"太阳系"式循环的包括 3 天集市的周。尽管市场本身从来就不是在村里中心场地上举行的高度发达的小型早市，但恰恰是通常由这种周期划分出的这种微型小区——10 到 20 平方英里，7 到 8 个毗邻的村庄（在当代巴厘通常意味着 5000 到 10000 或 11000 人），提供了斗鸡的主要观众，或者毋宁说是所有观众。事实上，大多数斗鸡是由为数不多的乡村商贩联手组织和赞助的，他们和所有巴厘人普遍坚信，斗鸡有利于贸易，因为"它们使金钱出门，使之流通"。出售各种货物以及各种纯随机赌博的游戏的摊位在这个地区的边缘建立起来，所以，它就更带有一个小市场的性质了。斗鸡与市场和商贩的这种联系源远流长，就像碑铭中对于它们的记载所同样表明的那样［R. Goris, *Prasasti Bali*, 2 vols.（Bandung, 1954）］。在巴厘乡村，贸易伴随斗鸡达数世纪，这项游戏一直对本岛的货币化起主要的能动作用。

[20] 这个词语出现在希尔德雷思(Heldreth)翻译的 *International Library of Psychology* (1931), note to p.106;参见:L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), p.6ff。

[21] 当然,对边沁来说,效用通常不限于金钱的损益概念,而我在这里的论点应更加慎重地理解为否定那种以为巴厘人或其他任何民族把效用(愉悦、幸福……)完全等同于金钱的观点。但是,这种术语问题与我们的基本要点比较而言,只具有次要意义:斗鸡不是轮盘赌。

[22] M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1963). 当然,对于金钱重要性的增加而言,没有什么属于巴厘特色,就像怀特通过描写波士顿工人阶级居住区的游荡者所表明的那样:"赌博在科纳维尔(Cornerville)人的生活中具有重要作用。不管游荡者玩什么游戏,他们总是要对结局下赌注。如果没有赌注,游戏就不成其为真正的竞争了。这并不是说,经济因素至高无上。我常听人说,赢家的荣耀远比赌金重要。游荡者把赌钱看作是对技艺的考验,除非一个人在下赌注的时候发挥得好,否则他就不算一个好手。" W. F. Whyte, *Street Corner Society*, 2d ed. (Chicago, 1955), p.140.

[23] 这种有时被认为是极度的疯狂,以及它的确被认为是疯狂这个事实,在巴厘民间故事 *I Tuhung Kuning* 中得到证明:一个赌徒上瘾到了精神错乱的地步,有一次出门前他吩咐怀孕的妻子,如果新生的孩子是个男孩,就多加关照,如果是个女孩,就当肉喂赌博用的雄鸡。这位母亲生了一个女孩,但她没有把孩子喂雄鸡,而是用一只硕鼠喂它们,把女儿放到自己母亲那里藏起来。当丈夫回来的时候,那些雄鸡咯咯地告诉他这个骗局。他在狂怒中,前去杀那个孩子。一位天女下凡,带着孩子升天。那些雄鸡吃了食,就死了;主人又恢复了理智。天女把孩子带回到她父亲身边,使他们夫妻团圆。这个故事以"Geel Komkommertje"为题,出现在 J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali* (The Hague, 1956), pp.19-25。

[24] 关于巴厘岛农村社会结构的全面描述,见 C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure," *American Anthropologist* 61(1959): pp.94-108; "Tihingan, A Balinese Village," in R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia* (Ithaca, 1967), pp.210-243;此外,这虽然对巴厘乡村来说有些不正

常：V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan* (Santpoort, Netherlands, 1933).

[25] Goffman, *Encounters*, p.78.

[26] B. R. Berelson, P. F. Lazersfeld, and W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

[27] 既然这是一个形式化范式，它试图展示逻辑的而不是因果的斗鸡结构。至于这些考虑中的哪一种导致哪一种，如何导致，受何种机制的驱动，是另外一个问题——我已经试图在总讨论中给以某种说明。

[28] 在另一个 Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp 的民间故事（"De Gast," *Sprookjes en Verhalen van Bali*, pp.172-180）中，一位低等级首陀罗，一位慷慨、虔诚和无忧无虑的人，他也是个斗鸡者，尽管他很有造诣，仍然成了输家。他一场接一场地赌，直到输光钱财，只剩下最后一只雄鸡。但他并不失望——"我赌，"他说道，"那个看不见的世界。"

他的妻子，一位勤劳的善良女人，了解他多么喜欢斗鸡，把最后一点存起来以备不时之需的钱让他拿去赌。但由于他交了厄运，总把事情搞错，把自己的雄鸡忘在家里，只能在斗鸡场的边上赌。他很快输光了钱，只留下一两个硬币，跑到一个食品摊买些小吃。他在那儿遇到一位衰老的、浑身发臭的、总体上不引人注意的老乞丐，手里拄着拐棍。这位老人向他要饭，我们的主人公花去最后的硬币为他买了一点吃的。这位老人又要求和我们的主人公一起过夜，后者欣然接受。但因为房子里没有吃的，我们的主人公就叫他妻子杀最后那只雄鸡当饭吃。老人知道真实情况后，告诉我们的主人公，在他自己的山屋里有三只雄鸡，我们的主人公可以用其中一只来斗鸡。他还要求让主人公的儿子陪他做仆人，儿子同意后，一切都办妥了。

原来，这位老人是湿婆大神，他住在天上的一个大殿里，当然，主人公不知道这些。不久，主人公决定去看看自己的儿子，取回那只说好的雄鸡。他被升到湿婆的面前，有三只雄鸡供他选择。第一只鸣叫道："我打败过 15 个对手。"第二只鸣叫道："我打败过 25 个对手。"第三只鸣叫道："我打败过国王。""我要那只，那第三只。"主人公说道，然后带着它回到人间。

当他来到斗鸡场时，有人要他交入场费，他回答说："我没钱；等我的

雄鸡赢了,我会付的。"大家知道他从来没有赢过,也就让他进去了,因为国王也正在参加斗鸡,他不喜欢主人公,想在主人公输了以后因为付不起赌金而给他当奴隶。为了确保这事成功,国王用最好的雄鸡和主人公的雄鸡斗。一放到场中,主人公的雄鸡就逃跑,以高傲的国王为首的众人大笑。这时,主人公的雄鸡飞向国王本人,用钳铁割断他的喉咙,把他杀死了。主人公逃跑了。他的房子被国王的人包围起来。那只雄鸡变成了 Garuda,古印度传说中的大神鸟,把主人公和他的妻子带到天上安全的地方。

人们看到后,就奉主人公和他的妻子为国王和王后,他们就这样回到地上来。后来,他们的儿子被湿婆放回家,主人公——国王宣布他想隐退。("我将不再参加斗鸡。我赌了看不见的世界,而且赢了。")他隐居起来,他的儿子当了国王。

[29] 上瘾的赌徒实际上不会降低阶级地位(因为他们的地位和所有其他的一样是继承的),只是变得穷困潦倒,个人的名誉扫地。在我观察过的一系列斗鸡中,最突出的一个上了瘾的赌徒实际上是个种姓很高的刹帝利,他卖掉大量土地来支持自己的这个癖好。虽然所有人都把他看成是个傻瓜,甚至更糟(有些留情的说他有病),但他在公开场合仍然由于自己的地位而受到详尽的礼仪上的尊敬。关于在巴厘个人声誉和公共地位的独立性,参见前面第 14 章。

[30] 关于四种略有不同的观点,参见 S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953); R. Wollheim, *Art and Its Objects* (New York, 1968); N. Goodman, *Languages of Art* (indianapolis, 1968); M. Merleau-Ponty, "The Eye and the Mind," 载于他的 *The Primacy of Perception* (Evanston, Ill., 1964), pp. 150-190。

[31] 英式斗鸡(1840 年这个游戏在该国被禁)似乎确实缺乏这样一个结构,而且发展出一套截然不同的形式。英式斗鸡大多是"总赛",数量事先得到同意的雄鸡分成两队,逐次争斗。得分被记录下来,人们根据单场比赛和总分下赌。在英国和欧洲大陆也都有"直到最后才见分晓的混战"(battle Royales),一大群雄鸡被同时放出来争斗,最后没有倒下的那一只是赢家。在威尔士,所谓的威尔士总赛采取淘汰制,就像今天的乒乓球锦标赛一样,赢者进入下一轮。作为一种样式,斗鸡也许在结构编排上

不如(例如)拉丁喜剧那样灵活,但它也并不全然没有灵活性。参见 A. Ruport, *The Art of Cockfighting* (New York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (London, 1957); 和 L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (London, 1921)。

[32] 同上,pp.391-398。

[33] 关于区分作为符号参照模式的"描写"、"表象"、"例证"和"表达"的必要性(以及对于所有这些"模仿"的无意义),参见 Goodman, *Languages of Art*, pp.61-110,45-91,225-241。

[34] N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), p.99.

[35] 存在其他两种巴厘价值和非价值,它们一方面与时间节律有关,另一方面与放纵的侵犯性有关;它们强化了这样一种意识:斗鸡既是日常生活的继续,也是对它的否定——巴厘人所说的 *ramé* 以及他们所说的 *paling*。*ramé* 的意思是"拥挤的"、"嘈杂的"和"活跃的",是一个普遍追求的社会状态:拥挤的市场、大众节日、繁忙的街道,都属于 *ramé*,当然,它的一个极端形式斗鸡,也不例外。*ramé* 是在"满"时间发生的事情(其反面是 *sepi*,"静",是在"空"时间里发生的事情)。*paling* 是社会迷惘,是一个人在不清楚自己在同类当中的社会空间位置时所产生的晕眩的、迷失方向的、迷路的、迷乱的感觉;这是一个极其令人不快的、带来极大焦虑的状态。巴厘人把严格保持空间取向("不认北"是疯子)、平衡、庄重得体、地位关系等等,看作是保持生活秩序(*krama*)和 *paling* 的必不可少的要素。他们把那种以乱成一团的斗鸡为代表的礼崩乐坏,看作是第一大忌和头号矛盾。关于 *ramé*,参见 Bateson and Mead, *Balinese Character*, pp.3, 64;关于 *paling*,参见同前,p.11,和 Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, p.90 ff。

[36] 史蒂文斯的所指在他的"The Motive for Metaphor"中("你喜欢待在秋天的树下,/因为一切都如死一般寂静。/风儿像树叶中间的鹃子/啃切着无意义的词语");勋伯格的所指是他的 *Five Orchestral Pieces* 中的第三首(Opus 16),借自 H. H. Drager, "The Concept of Tonal Body," in *Reflections on Art*, ed. S. Langer (New York, 1961), p.147。关于霍格思以及这个问题的全貌——在那里称为"multiple matrix matching",参见 E. H. Gombrich, "The Use of Art for the Study of Symbols," In *Psychology and the Visual Arts*,

ed. J. Hogg (Baltimore, 1969), pp. 149-170。对于这种语义魔力更常用的词汇是"隐喻性转移",技术上的有关上乘讨论,可参见 M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y., 1962), p. 25 ff; Goodman, *Language as Art*, p. 44 ff;和 W. Percy, "Metaphor as Mistake," *Sewanee Review* 66(1958):78-99。

[37] 这个警句出自 Organon, *On Interpretation* 的第二部。有关讨论以及有关"从经文或著述的观念解放文本……的观念",从而建构一个普通阐释学的论点,参见 P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), p. 20ff。

[38] 同上。

[39] 列维—斯特劳斯的"结构主义"似乎是个例外。但这太明显了,因为列维—斯特劳斯不是把神话、图腾、仪式、婚姻规则或其他等等看作是文本加以阐释,他把它们看作是密码来解译,这是两回事情。他不追求理解符号形式在具体情况下对感知(意义、感情、概念、态度)如何发生作用;他所追求的完全是它们的内部结构。*independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*,见上,第 13 章。

[40] Frye, *The Educated Imagination*, pp. 63-64.

[41] 对于欧洲人来说,在这里使用"自然"感知的俗语——"看见"、"观察"等等——是非常误导人的,因为就像前面提到的,看斗鸡时要体眼并用(由于除了一串模糊的动作,实际上很难看清楚斗鸡,或许用身体多于用眼睛),人们模仿雄鸡的动作,摆动肢体,摇身晃头,这个事实意味着个人的斗鸡经验大多涉及肢体,而非眼睛。如果对于肯尼思·伯克把符号活动定义为"态度之舞蹈"[*The Philosophy of Literary Form*, rev. ed. (New York, 1957), p. 9]举出什么例子的话,那么,斗鸡就是一个。关于体势感知对于巴厘生活的巨大作用,参见 Bateson and Mead, *Balinese Character*, pp. 84-88;关于在普遍意义上审美感知的积极性质,参见 Goodman, *Language of Art*, pp. 241-244。

[42] 所有这些把西方的伟大和东方的卑微放到一起的做法,无疑会使某些类型的美学家感到不安,就像早期的人类学者试图把基督教和图腾主义相提并论,使某些类型的神学家感到不安一样。但是,因为本体论问题(应当)被归入宗教社会学,判断问题(应当)被归入艺术社会学。无论如何,将艺术概念普世化的企图,只是人类学将所有社会概念——婚姻、宗教、法律、理性——普世化的总阴谋的一部分;尽管这是对于认为某些艺术

作品不适于社会学分析的美学理论家的威胁，它对罗伯特·格雷夫斯(Robert Graves)声称他为之在他的剑桥三重奏中受到谴责的那个坚定信仰不构成威胁：一些诗好于另一些诗。

[43] 关于祭祀仪式，参见 V. E. Korn, "The Consecration of the Priest," in Swellengrebel, ed., *Bali: Studies*, pp. 131-154；关于(有些夸张的)乡村圣餐仪式，参见 R. Goris, "The Religious Character of the Balinese Village,"同前，pp. 79-100。

[44] 斗鸡对于巴厘社会的必然反映并非完全不能被感知，它对于整个巴厘生活表达的忧虑并非完全缺乏理由，这些得到了如下这个事实的证实：在1965年12月雅加达流产政变后的社会动乱的两周之内，有4万到8万巴厘人(约有人口200万)被杀，主要是自相残杀——该国最恶性的突发事件。[J. Hughes, *Indonesian Upheaval* (New York, 1967), pp. 173-183. 休斯的数字当然属于相当随意的估计，但它们还不是最高数字。]当然，这不是说这种屠杀是由斗鸡造成的，它本可以由斗鸡预测出来；也不是说这种屠杀是斗鸡的扩展，真人换成了雄鸡——这些都是无稽之谈。这只是说，如果我们在观察巴厘社会的时候，不仅通过它的舞蹈、它的皮影戏、它的雕刻以及它的姑娘们的中介，而是——就像巴厘人自己那样——也通过其斗鸡的中介，那么，发生屠杀的事实就显得(即便依旧令人震惊)不那么违反自然规律了。正如不只一个真正的格洛斯特(Humphrey, Duke of Gloucester, 1391～1477，英王亨利四世的第四子，曾参加百年战争，任亨利六世摄政，在宫廷权力斗争中被捕，不久死去；他保护人文主义者，曾将藏书捐赠牛津大学——译者)所发现的那样，人们有时真正得到的生活恰恰是他们从内心深处最不希望得到的。

(郭于华译，纳日碧力戈译注释并修改)

译后记

这部《文化的解释》是美国最富创见的文化人类学大师克利福德·格尔兹的重要文集。本书具有宽广的视野和深邃的洞见，从仪式、象征符号到民族主义和革命，从文化的本义到前殖民地的命运，既有优美的描述，也有犀利的揭露。它是人类学者绘制的文化图景，是一座知识的陈列馆。格尔兹能够把具体的"田野"和抽象的理论如此恰到好处地糅合在一起，每一段议论都有实在的根据，每一段描述都有深远的寓意，这实在是方家所为。书斋理论家和田野实践者都会在《文化的解释》中体会文化，跟随作者去阐释文化，运用文化，想象文化。目前，这种既有田野实践又有理论视角的文集并不多见，我们不仅应当仔细研究它所描绘、阐发的文化现象和文化理论，而且还要应当仔细研究格尔兹本人的写作、着眼点和论证过程。他对于文化的见解，对于象征符号的见解具有代表性；他对于南亚和东南亚几个国家的近现代史的勾勒，独具人类学视角。以小见大、以大统小，这是他的风格，也是他的优点。

我在3月份开始承接翻译《文化的解释》，会同几位同行，各自承包若干章节。格尔兹的文笔风格独特，常有"如入无人之境"、"一泻千里"、"一发而不可收拾"的感觉：一个简单的句子在他笔下竟然佶屈聱牙，中间塞了不知多少插入句，稍不留神儿就会丢了主语和谓语。有的词句不大容易理解，请教英美朋友，也

是众说纷纭。例如原文第96页有这么一句："… learning a myth by heart is as much a religious activity as detaching one's finger at the knuckle,"到底背诵神话算不算一种宗教活动？有的英美朋友说，如果背诵神话就像切断手指一样，那么一定痛苦异常，所以就不值得，也就不算是一种宗教活动；有的仅从字面来解释，还是不能解决问题。后经布洛克(Maurice Bloch)教授指点，而得知背诵神话与有些民族在仪式中从关节处砍断手指一样，都属于宗教活动。他不愧是人类学家，一看就知道怎么回事。他说，从关节处砍断手指的习俗常见于世界上的许多族群。又如原书第23页有"but not in the South"一语，意义虽明，就是找不到适切的词汇来表达。于是就把这个意思传达给我的朋友毕奥南，他为我提供了出自《后汉书》的用语："荒服殊俗"，我不禁为之叫绝，当下采用。此外，这里值得特别一提的是，我的朋友沙伯力(Barry Sautman)博士和罗荷莲(Lorien Holland)女士，多次为我解答翻译中遇到的问题。

由于这是一项多人合作的翻译，再加上格尔兹的文笔相当晦涩，所以我在统稿的时候就比较头疼，投入了大量时间和精力。每天的印象就是翻词典、定夺文字、推敲语义、熬夜、出汗……四个月后，终于能够交差了。

翻译的具体分工已列于各章文后，而为明了起见，现再总列如下：

第1章由纳日碧力戈、罗红光合译；

第2章由纳日碧力戈、谭小勤合译；

第3章由纳日碧力戈译；

第4章由田青译，纳日碧力戈做了一些重译；

第5章由田青译；

第6章由纳日碧力戈译；

第 7 章由胡懋仁、纳日碧力戈合译；
第 8 章由陈小秋译；
第 9 章由纳日碧力戈译；
第 10 章由纳日碧力戈、张海洋、黄剑波、张谋合译；
第 11 章由李彬译；
第 12 章由纳日碧力戈译；
第 13 章周燕、胡鸿保合译；
第 14 章由纳日碧力戈译；
第 15 章由郭于华译，纳日碧力戈补译注文并修改正文。

译稿是交出去了，但翻译的工作远没有结束，因为我们不敢说这就是最好的翻译和最好的译本。学无止境，山外有山，不妥之处，敬请指教。

纳日碧力戈

谨识于双榆树青年公寓，时值七月盛夏